

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XI
2005 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
e STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

- Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Jean-Louis Fournel, Université Paris 8
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, State University of New York at Albany
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

- Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, 00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

- Delfina Giovannozzi, Teodoro Katiris, Giuseppe Landolfi Petrone,
Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi,
Tiziana Provvidera, Manuela Ruisi, Ada Russo, Michaela Valente,
Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

- Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni,
Luigi Guerrini, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina,
Paolo Ponzio, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XI
2005/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.

I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605

E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2005): € 85,00 (Italia privati); € 165,00 (Italia enti, con edizione Online)

Subscriptions: € 155,00 (abroad Individuals);

€ 195,00 (abroad Institutions, with Online Edition)

Fascicolo singolo (single issue): € 90,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,

senza la preventiva autorizzazione scritta

degli Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,

un marchio della Accademia editoriale®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2006 by

Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,

un marchio della Accademia editoriale®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

LE PAROLE DEL FUTURO. PROFEZIA E POESIA NELL'ETÀ MODERNA

Premessa	343
DAVID RIJSER, <i>Fedra and the Phaedrus. The Poet Raphael and the Poetic Program for the Stanza della Segnatura</i>	345
GUIDO GIGLIONI, <i>Voci della Sibilla e voci della natura: divinazione oracolare in Girolamo Cardano</i>	365
EUGENIO CANONE, <i>Ispirati da quale dio? Bruno e l'espressione della sapienza</i>	389
ARMANDO MAGGI, <i>Flesh, Privation, and Apocalypticism in Fulke Greville's Caelica</i>	411
GERMANA ERNST, « <i>Redeunt Saturnia regna</i> ». <i>Profezia e poesia in Tommaso Campanella</i>	429
ANNA CERBO, <i>Forme di poesia profetica tra Cinquecento e Seicento</i>	451
LUIGI GUERRINI, <i>Scienza, poesia e profezia nell'opera di Federico Cesi</i>	469
LEEN SPRUIT, <i>Profezia e spiritualismo: i Collegianti nel Seicento olandese</i>	481
MARGHERITA PALUMBO, <i>La fortuna degli Oracula Sibyllina nel Seicento</i>	493
INGRID D. ROWLAND, <i>Poetry and Prophecy in the Encyclopedic System of Athanasius Kircher</i>	509
DAVID MARSHALL, <i>Prophecy and Poetry in Vico's Scienza Nuova: towards the Manifold Quality of Time</i>	519

HIC LABOR

NOTE

GIUSEPPE CIVATI, <i>Wittenberg, addio: Bruno, la perennis sophia e lo strano caso del mostro lerneo</i>	553
DAGMAR VON WILLE, <i>Le ceneri di un melodramma: Giordano Bruno nell'ottica di Leopold Schefer</i>	565

RECENSIONI

Figli di un Galileo minore: <i>Le Mecaniche e il Discorso delle comete</i> (A. Rossi)	579
MICHELE CAMEROTA, <i>Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma</i> (L. Guerrini)	583

PIETRO POMPONAZZI, <i>Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione</i> , a cura di Vittoria Perrone Compagni (L. Bianchi)	586
ANTONIO CLERICUZIO, <i>La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton</i> (M. Camerota)	589
GIROLAMO FRACASTORO, <i>Navagero. Della Poetica</i> (M. Sgarbi)	592
HIRO HIRAI, <i>Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance. De Marsile Ficin à Pierre Gassendi</i> (A. Clericuzio)	594
ANDREA SUGGI, <i>Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin</i> (G. Paganini)	598
 GIOSTRA	 602
 SCHEDE BIBLIOGRAFICHE	
(testi e traduzioni di Giordano Bruno e Tommaso Campanella)	621
 CRONACHE	
<i>Il convegno internazionale di Torino sulla fortuna di Machiavelli in Europa</i> (E. Fabbri, T. Katinis)	625
 SPHAERA	
ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Eugenio Garin, storico dell'astrologia</i>	631
GERMANA ERNST, <i>Aspetti celesti e profezia politica. Sul Prognosticon di Arquato</i>	635
DAVID JUSTE, <i>La bibliothèque astrologique de Franz Cumont à l'Académie Belgica (Rome). Catalogue des livres précieux</i>	647
GIUSEPPE BEZZA, <i>Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce</i> (O. Pompeo Faracovi)	659
Nella luce degli astri. <i>L'astrologia nella cultura del Rinascimento</i> , a cura di O. Pompeo Faracovi (E. Casali)	661
ANDALÒ DI NEGRO, <i>Trattato sull'Astrolabio</i> , a cura di P. E. For- naciari e O. Pompeo Faracovi (M. Miniati)	663
Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, ed. by W. Hane- graaf, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach (O. Pompeo Faracovi)	666
<i>La ristampa anastatica dell'edizione gariniana delle Opere di Gio- vanni Pico: una presentazione all'Accademia dei Lincei</i> (T. Provvidera)	667
 ABBREVIAZIONI E SIGLE	 669
INDICE DEI MANOSCRITTI (2005)	675
INDICE DELL'ANNATA XI (2005)	677

LE PAROLE DEL FUTURO.
PROFEZIA E POESIA NELL'ETÀ MODERNA

A cura di
EUGENIO CANONE

PREMESSA

IL seminario di studio *Le parole del futuro. Profezia e poesia nell'età moderna*, di cui in questa sede si pubblicano gli atti, si è tenuto nei giorni 8 e 9 ottobre del 2004 a Napoli, nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Palazzo Serra di Cassano).

Riguardo al tema scelto: si è ritenuto utile sondare il significato della profezia nell'età moderna (dal Rinascimento a Vico), approfondendo in particolare alcuni aspetti del rapporto – problematico – tra ‘profezia’ e ‘poesia’, quindi tra sfera della profezia, dell’immaginazione e della creatività poetico-artistica.

Nel programma del seminario erano anche inserite le relazioni di Romeo De Maio (*Michelangelo e la profezia figurata*) e di Michaela Valente (*Gli Oracula Sibyllina nel Rinascimento*). I contributi di David Rijser (*Fedra and the Phaedrus. The Poet Raphael and the Poetic Program for the Stanza della Segnatura*) e di Luigi Guerrini (*Scienza, poesia e profezia nell’opera di Federico Cesi*) sono stati aggiunti agli atti del seminario.

Ringrazio Gerardo Marotta e Antonio Gargano, rispettivamente Presidente e Segretario generale dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, per il sostegno dato all’iniziativa.

E. C.

DAVID RIJSER

FEDRA AND THE PHAEDRUS.
THE POET RAPHAEL AND THE POETIC PROGRAM
FOR THE STANZA DELLA SEGNATURA

SUMMARY

Julius' II *Stanza della Segnatura* in the Vatican is closely linked both to the *Cortile Belvedere* originally visible from one of its windows, and the prophecies contained in the 6th book of the *Aeneid*, evoked by quotations both in the *Stanza* and the *Cortile*. This article argues that the connections between prophetic poetry and painting in the *Stanza* are essential for the understanding both of the iconography of the room and the status of art in Julian propaganda, in which a typological connection is established between Augustan and Julian rule. Using the theory of the divine nature of poetry, developed in Florentine Platonism as pertaining to art in general, the painter Raphael is presented in this program as a prophet on par with Virgil. On the instruction of the humanist Inghirami, who devised the program, the stylistic ideals of Augustan classicism familiar from Horace's *Ars Poetica* are appropriated by the painter to suggest a divine harmony in history, resulting in the golden rule of Pope Julius II.

Inertissimi homines quorum omnis vis virtusque in lingua sita est.
TOMMASO INGHIRAMI, *Panaegyricus in memoriam divi Thomae*, 11v.

1. AN ADVENTUROUS HUMANIST

FEDRA INGHIRAMI was a remarkable man. At sixteen, in 1486, he was already turning to triumph his noble family's low tide of fortune by gaining entrance to the highest circles at Rome, and, instead of tight and nervous, was free and easy about it.¹ This,

¹ For Inghirami, see *Thomas Phaedrus Inghiramus, Orationes Duae*, ed. P. A. Galletius, Rome, 1777; S. BENEDETTI, *Inghirami, Tommaso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 63, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 383-387, and CH. L. JOOST GAUGIER, *Raphael's Stanza Della Segnatura. Meaning and Invention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 23-42. Inghirami's early years are not well documented. His forced stay in Florence from his third year suggests, combined with the Platonism evident in his Roman work, a connection to Florentine Platonism. His move to Rome brought him under the protection of the della Rovere and connections with Pomponio Leto's Roman Academy are attested (JOOST GAUGIER, *op.cit.*, p. 24). After his breakthrough on the stage his humanist career flourished, oratory and diplomatic activities ensued in the nineties, to critical appraisal. Named canon of the Lateran by Alexander VI in 1503, he continued service under Julius with prestigious assignments, mainly oratorical. The function of *preposito* of the Vatican library followed, combined with

at least, seems to have materialised when he performed the role of Seneca's tragic heroine Phaedra – the emblem of vindictive Eros – in the palazzo of cardinal Riario.¹ When part of the provisional stage in the *cortile* collapsed in the middle of the performance, Inghirami, expert on love (albeit Platonic), dauntlessly started improvising Latin *senarii* which could only be distinguished from vintage Seneca by connoisseurs – until the mishap had been adjusted and he resumed the text, apparently seamlessly. The sobriquet, Fedra, remained, Tommaso (his real name) having proven himself worthy of the Roman Academy and the concomitant classical nick-name – with possible *double entendre* because, as rumour had it, he shared its members' propensity to the Greek principles in the flesh.²

Theatrical preoccupations stayed with Fedra till the end. His finest hour may well have been the production of the Capitoline banquet of September 1513, celebrating the conferment of Roman citizenship to Giuliano de' Medici, nephew to the newly chosen Leo X. An improvised wooden theatre accommodated diners as well as three thousand spectators, who watched scenery painted by Peruzzi as the backdrop for Plautus' *Pseudolus*, which formed the centrepiece of a three-day *festa*.³ Players and diners thus became part of

that of canon of Saint Peter's. Inghirami's prominence in intellectual, diplomatic and ecclesiastical matters suggests a function comparable to the Augustan Maecenas. His famous road-accident impaired his health permanently. He delivered the funeral oration of Julius and died himself three years later, in 1516.

¹ His old palazzo in the Campo de' Fiori, not the palace that was later called the Cancelleria, which had not yet been completed. The show was perhaps directed by Pomponio Leto; see however PH.P. BOBER, *Appropriation Contexts: Decor, Furor Bacchicus, Convivium, in Antiquity and Its Interpreters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 229–243: 239.

² For the anecdote, see D. ERASMUS, *ep. 1347*, in *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, ed. P. S. Allen, H. M. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1906–1958, vol. 2, p. 268. See also P. KÜNZLE, *Raffaels Denkmal für Fedro Inghirami auf dem letzten Arazzo*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. vi, Première Partie, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964 («Studi e Testi», 236), pp. 499–548: 502. Mario Maffei in a letter to Sadoleto says of Inghirami «quem retinent vincum pulchri retinacula Pici». Künzle strongly denies Inghirami's homosexuality (KÜNZLE, *op. cit.*, pp. 524–525), in particular on the ground that Beroaldo mentions Inghirami as one of the admirers and probable customers of the notorious Imperia, for which see M. KURZEL-RUNTSCHER, *Töchter der Venus. Die Kurtisanen Roms im 16. Jahrhundert*, München, dtv, 1995, p. 47. Liaisons with courtesans and interest in boys, however, have been seen to be compatible (cf. also the career of the painter Sodoma).

³ The choice of the play may have been stimulated by Cicero's remark (*Cato*, 50) that it had been especially dear to the author, as well as the fact that it had been the star part of Roscius, the actor defended by Cicero (the part apparently was played by Inghirami's friend the humanist Blosio Palladio). Its Athenian setting would have blended

the great stage of Rome, in a *coup de theatre* worthy of Shakespeare's *Midsummer Night's Dream*. The efforts of the *impresario* proved indispensable for the illusion, as Aurelius Serenus attests in his *Theatrum Capitolium Magnifico Iuliano Institutum*, printed by Mazochi in 1514:

Texit historias Phaedrus longo ordine vates
[...] quem fecisse puto maius pictoribus ipsis
artis opus; nam dux belli plus laudis habebit
militibus: liceat verum si iure fateri.¹

The text shows the importance of the humanist as dramatist, and aptly illustrates the overall control he practised over artists subordinated to him. Therefore, we will do well to inquire into Fedra's tastes and background if we wish to elucidate the poetics of the High Renaissance. For the festivities on the Capitol Hill weren't the only ones Inghirami devised and organised. It has persuasively been suggested that the design of the program of Raphael's most famous work in the Vatican, the *Stanza della Segnatura*, was his.² In the ensuing we will seek to demonstrate that the frescoes devised by Inghirami for Raphael, constituted an exact parallel to poetry and prophecy, and were indeed considered as a form of poetic prophecy.

Fluent Latin combined with literary expertise and improvisational talent eminently suited the future librarian, *arbiter elegantiae* and *impresario* of Julius II. The tragedies of Seneca, however, do not return in Inghirami's attested career: they were, perhaps, too sombre for the dawn of Julius' and Leo's golden age, their philosophy of crisis and panic too bleak and darkened by tyranny for a papal court with an open and dynamic profile.³ More congenial for a humanist

beautifully with the Capitol, navel of the new Athens, and its comic relief of love triumphant thanks to the astute slave (who is rewarded with a jug of wine) may have created fine ironies for the acting humanists, being often of relatively humble extraction.

¹ Quoted by KÜNZLE, *op. cit.*, p. 527.

² The suggestion was first made by J. KLACZKO, *Rome et la Renaissance. Essais et esquisses: Julius II*, Paris, 1898, pp. 219ff, and taken up by KÜNZLE, *op. cit.*, especially pp. 532ff. It has been adopted by the trustworthy R. JONES, N. PENNY, *Raphael*, New Haven, Yale University Press, 1983, and has been extensively argued by I.D. ROWLAND, *The Intellectual Background of the 'School of Athens': Tracking Divine Wisdom in the Rome of Julius II*, in *Raphael's School of Athens. Masterpieces of Western Painting*, ed. M. Hall, Cambridge, CUP, 1997, pp. 158-161 (rightly suggesting that much of the intellectual background of the program can be traced in the works of Egidio da Viterbo), and JOOST GAUGIER, *op. cit.*, pp. 20-21 (in an otherwise unsatisfactory study). Other suggested candidates for the program have been the painter himself, Pope Julius, Battista Casali and Egidio da Viterbo.

³ Reception of Seneca and Tacitus as authors of 'crisis-philosophy' would only gain momentum in the hierarchical Counter Reformation.

entrusted with cultural propaganda were politically more optimistic *auctores*, like Cicero, Virgil and Horace. All the more so perhaps, because they analysed – and demonstrated – the way one might persuade a public. And this was what the papacy needed, poised as it was between high spirits and utter despondency. High spirits were caused by the fact that Julius and his staff felt that they really thought they had a clue to what history added up to: papal Rome. There the amalgam could be forged between the spiritual and the temporal that could save the world and make it more beautiful. This broad vision of the papacy, they argued, not only transcended the pedestrian pursuits of all too many former occupants of the throne of Saint Peter. It made their world, so rift by *campanilismo* and the rival claims of territorial, historical and theological traditions, coherent and logical, *simplex et unum*. The despondency, on the other hand, was the result of the fact that hardly anyone agreed with their vision. Therefore, apart from the clattering of arms, powers of persuasion were needed.¹

Rhetoric and poetry, the pope and his staff realised, could do wonders for the transmission of a cultural idea. The political, propagandistic dimension of humanism, practised in sundry local centres all over the Italian peninsula in the Quattrocento, could gain new impetus at Rome, because it was its natural home: Cicero's universalism and Virgil's and Horace's vision of Empire, culture and history had at its centre *Roma aeterna*. From the closing decades of the 15th century, classical Latin poetry was becoming more and more important in this process, and transcended its previous status of a humanist game (which it had been for authors like Campano in the previous generation), to become a means of persuasion.

2. THE VALUE OF POETRY

Even if it had hardly been a matter of indifference previously, the prestige of poetry had risen considerably in the later Quattrocento.²

¹ For the process of integration of temporal and spiritual rule in the early modern papacy, see P. PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

² For the origins of the thought of the divine nature of poetry in Antiquity, see A. SPERDUTI, *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, «TAPA», 81, 1950, p. 289, with the loci classici especially, the Homeric Hymn to Hermes (especially 430-433), and HESIOD, *Theog.*, 80-96. The process of transmission is codified by myth, first between the gods themselves (i.e. from Hermes to Apollo, *HH* iv), then from gods to intermediary creatures (i.e. from Pallas to Marsyas), then from gods to men (by way of the Muses, HESIOD, *Theog.*, 80ff). Furthermore, the transmission of the divine gift to mortals is

Perhaps the most important development in this respect was the Florentine revival and interpretation of the famous passage from the *Phaedrus*, where the truly inspired poet is ranked third in the four forms of divine μανία, besides prophetic madness from Apollo, ritual madness from Dionysus, and erotic madness from Aphrodite.¹

This passage was glossed by Cristoforo Landino in the opening paragraphs of the third book of his *Camaldulenses Disputationes*, printed around 1480. Introducing his interpretation of Virgil, he considers it his duty to come to the rescue of poetry, which was still deemed by some a pack of lies. It is not, says Landino, quite the contrary:

Et profecto si poesis ipsa quid sit diligentius intueamur, facile erit nosse non esse illam unam ex iis artibus, quas nostri maiores, quoniam reliquis excellen-

usually represented in genealogical terms: early poets are the children of the gods (PLATO, *Resp.*, 366AB) and the canonical trio of early poets, Orpheus, Musaeus and Linus, are consequently seen as teachers and theologians (ARISTOPHANES, *Ran.*, 1030-6, PLATO, *Prot.*, 316D, *Resp.*, 363ce, *Ion*, 536b). For the consecutive interconnections between poetry, music, magic and mysteries, see W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1952 (rep. 1993), p. 39ff. The antique voice best heard in the Renaissance in this respect was that of the Plato of the *Phaedrus* (not the censuring voice of the *Republic*), for which, see M. FICINO, *Epitome ad Platonis Gorgiam*, in *Opera*, Basileae, 1576, 2 vols.: II, p. 1315: «Quapropter [...] Plato humanorum medicus animorum nos a sophistis quidem omnino, ab oratoribus quoque atque poetis quodammodo procul abducit, profecto sophistas et undique et omnes exterminate, poetas autem neque omnes, sed illos qui vel turpia de diis fingunt vel perturbationibus animos acrius imitantur et referent, neque undique, sed ex urbe, id est, ex iuvenum ignorantium turba, qui in perturbationibus admodum sunt proclives, et allegoricum poetarum non penetrant sensum» (cf. PLATO, *Resp.*, 378d). The Christian appropriation of Platonic poetic theology ultimately dates back to Jerome (see E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, p. 83). It led to a learned dispute between Albertino Mussato and Fra Giovannino da Mantova already in the early 14th century, Mussato defending the divine origin of poetry and the identification of philosophy, theology and poetry, and Fra Giovannino denying the poets Christian revelation. As Curtius (*op. cit.*, pp. 222ff) shows, Giovannino does not attack poetry as such, but subordinates it in a Thomistic scheme of sciences to theology, because poetry *minimum continet veritatis* as opposed to the most truthful of sciences, theology. The long standing debate is evident from poetic treatises from Petrarch (*ad fam.*, x, 4) Boccaccio (e.g. *Vita di Dante*, c. 22) onwards throughout the Quattrocento (Salutati and Landino's *Disputationes Camaldulenses* (for which see below), but also didactic treatises such as Bruni's), which defend poetry from the attacks of falsehood and immorality: their major argument in the debate is precisely the divine origin of poetry. Thomist opposition is represented by Petrus Damiani and Savonarola.

¹ PLATO, *Phaedrus*, 245a: τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἄπαλὴν καὶ ἀβατὸν ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐνθακχεύουσα κατά τε ὡδάς καὶ κατά τὴν ἄλλην ποιησιν, μυρίᾳ τῶν παλαιῶν ἔργων κομισθεῖσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· διὸ δ' ἂν αὖ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικάς θύρας ἀφίκηται, πεισθεῖς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἴκανός ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελής αὐτός τε καὶ ἡ ποιησις ὑπὸ τῆς τῶν μανιομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἡφανίσθη.

tiores sunt, liberales appellarunt [...], sed est res quaedam divinior, quae universas illas complectens, certis quibusdam numeris astricta, certis quibusdam pedibus progrediens variisque luminibus ac floribus distincta, quaecunque homines egerint, quaecunque norint, quaecunque contemplati fuerint, ea miris fragmentis exornet atque in alias quasdam species traducat [...] Refert enim dum in caelestibus sedibus versarentur animi nostri, et eius harmoniae, quae in aeterna Dei mente consistit, et eius quae caelorum motibus conficitur, illos particeps fuisse; [...] quapropter non solum auribus adulantur, sed suavi nectare et divina ambrosia mentes.¹

Landino was not drawing on the original Platonic text, but on an intermediary source, probably Ficino, to whose thought the passage is repeatedly indebted, and to whom Landino was closely attached. In fact, Ficino had on numerous occasions stressed the importance of ‘poetry’ (by which he meant art in general) for man as the ultimate realisation of his divine nature.² The importance of the passage lies in the acknowledgment of the divinity of the poet, on the ground of his ability to express harmony, and thus bring us closer to God. When we now move closer to the *Stanza della Segnatura*, we find that this motif is adopted to praise the painter Raphael. It is, in the final analysis, the purport of the famous distich usually ascribed to Pietro Bembo that was later inscribed on Raphael’s sarcophagus:

Hic ille est Raphael, timuit quo sopsite vinci
rerum magna parens et moriente mori.³

It also informs the lesser known epigram by Tebaldeo on the painter’s death:

Quid mirum, si qua Christus tu luce peristi?
Naturae ille deus, tu deus artis eras.⁴

When we see Raphael compared to Christ, the connotation of the simile, apart from the fact that Raphael died on Good Friday 1520, is the capacity to create a harmony which is envisaged as conforming to the harmony of God. The upshot is, of course, that Raphael is considered a poet in the sense of a *poiète* or creator. Indeed, Landino asks in the sequel of the above quoted passage why only poets can claim the title of poet (echoing a passage from the *Symposium*),

¹ *Camald. Disp.*, III, 1.

² For a useful summary, see J. WARDEN, *Orpheus and Ficino*, in *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, ed. J. Warden, Toronto, University of Toronto Press, 1982, pp. 85–110.

³ Originally inscribed on the altar containing the grave. For an extensive analysis, see the first chapter of my dissertation, *Raphael’s Poetics*, forthcoming.

⁴ J. SHEARMAN, *Raphael in Early Modern Sources (1483–1602)*, 2 vols., New Haven-London, YUP, 2003, pp. 661–662, lemma 1520/85.

instead of all 'makers'.¹ In the years subsequent to the *Disputationes Camaldolenses* the remarkable achievement of Renaissance painters had made men wonder why indeed, and conclude that the painter must be granted this title as well. Painting came to be known in this period in Venice as *poesia* because it amounted to the same thing: showing, by *enargeia* or *evidentia* the timeless, golden and ideal world of pastoral, so close to Paradise. Concordantly, from the ample corpus of funerary poetry devoted to the prestigious painter Raphael, it surfaces that this artist was considered by his contemporaries to be divine, precisely on the ground of his status as a maker.² The art produced by a painter of his quality not only showed he created like a god, but also that this divine nature enabled him to 'see' scenes from another world, be it the lost world of Antiquity or the transcendent scenes of Christianity. Showing these scenes and their concomitant perfection of proportion and beauty in his works, he enabled those who contemplated them to visualise and enjoy them as if they participated in the transcendent world of religion to which all earthly matters were but a preparation. The presence of this world in art, tangible and close, made life all the more agreeable.

In the passage from the *Phaedrus* referred to above, contact with the divine is described by Plato as the prerogative of a tender and 'untrodden' soul, and connected with priesthood, ritual, and love. In the biographical tradition concerning Raphael, this 'untroddedness' of soul is duly emphasised.³ In humanist circles at the papal court the *Phaedrus*-passage was hailed as the confirmation of prestigious prophecy. That same papal court was the centre of priesthood, ritual and art. If poetry was a means of contact with the Divine, it could very well serve papal ends. This, we submit, is in fact what happened. The result, however, was not only poetry, but perhaps even more notably painting.

Thus Horace's *ut pictura poesis* gained a very concrete significance, intimately familiar to Tommaso Inghirami, the pope's librarian, and Raphael's humanist advisor on the *Stanza della Segnatura*. Inghirami is predominantly known as orator, *impresario*, prominent curial, and friend of Raphael. It is not always recognised that poetry too should be closely associated with him, though it was in the eyes of

¹ *Symposium*, 205b8-c9.

² Raphael, of course, is not unique in this respect: other artists are praised conformingly (Leonardo, Michelangelo, but also an in our eyes lesser artist like the sculptor Andrea Sansovino, and Raphael's pupil Giulio Romano).

³ The *locus classicus* for the *naïveté* of Raphael is Vasari's *Vita*.

contemporaries.¹ Not only was his reputation based upon the performance of Seneca's verses. In the Vatican library a notebook is preserved containing a sophisticated treatise on poetry with a commentary on Horace's *Ars Poetica*, which is traditionally ascribed to him.² Although this text is in fact a co-production of Inghirami and the learned humanist Giano Parrhasio, Inghirami's share in it is as prominent as it is uncontested.

Such a commentary made sense. In the first place, interest in Augustan literature in general is evident in the Vatican in this period. Moreover, since the commentary of Cristoforo Landino of 1482, the critical tradition inherited from late Antiquity consisting of the glosses by Acron and Porphyrius had continually been revised and updated, for example by Badius Ascensius (1500) and Pomponio Gaurico (1510), scholarly activity which testifies to an ongoing critical debate.³ We must remember that Latin poetry itself was in these years emancipating from mere sampling of extant phrases to integrated imitation and an independent means of communication, free of technical embarrassments. Horace's text emphatically pic-

¹ See Colocci's «Hesterno, Leo, luce cum perisset / Orator gravis et gravis poeta», quoted by KÜNZLE, *op. cit.*, p. 518. Tommaso was even granted the title *poeta laureatus* by Maximilian (cf. DBI, vol. 63, cit., p. 383). Of his poetry a selection is included in *Biblioteca Apostolica Vaticana* (hence BAV), *Vat. Lat. 7928*, a transcription of the codex containing Inghirami's works in Volterra.

² *Vat. Lat. 2742*. It was originally brought to my attention by Bram Kempers, who has later himself written a paragraph on it («*Sans Fiction Ne Dissimulacion*»: *The Crowns and Crusaders in the Stanza dell'incendio*, in *Der Medici-Papst Leo X. und Frankreich*, ed. by G.-R. Tewes, M. Rohlmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 373-425, n. 98). It has not received the scholarly attention it deserves. No one yet, to my knowledge, has noticed that the text of *Vat. Lat. 2742* is faithfully reproduced by a treatise of Aulo Giano Parrhasio, printed posthumously twice in 1531 by Bernardino Martirano and again in 1532 in Naples. Parrhasio and Inghirami were close friends, the latter having sent for the former to lecture in the Vatican in 1514. Parrhasio honourably mentions an unfinished treatise of Inghirami on the *Ars Poetica* in his *oratio ante paelectionem* (printed by Auli Jani Parrhasii Consentini qaesita per epistolam; ex recensione Henr. Stephani, ed. X. Matthaeus, Naples, 1771) and we must conclude that he finished it, whence it was erroneously published under his name by his literary heirs. For the problems concerning this notebook, ascription, and the text of significant portions with translation and commentary, see my dissertation *Raphael's Poetics*, forthcoming. For the present it is sufficient to note that an important portion of it must be considered Inghirami's on stylistic and intrinsic grounds. It must have been on his desk in the last years of his life, but may, of course, have been started earlier, left unfinished either because Inghirami had some scholarly nuts to crack that demanded further attention, or because he used it in his lectures and was thus continually revising.

³ See for the tradition B. WEINBERG, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961, I, pp. 71-110.

tures poetry in just this way. Horace places the poet securely in a social context, and stresses the importance of the poet for civilisation. Furthermore, Horace's minute analysis of dramatic form and consistency suits well the Renaissance's obsessive preoccupation with illusion and transformation. Horace's interest in style and harmony also was congenial to contemporary trends. Lastly, the marked parallel between painting and poetry in the first part of the *Ars Poetica* admirably fitted the attempted fusion of word and image into a dramatic whole in the Renaissance, suggesting analytical and theoretical parallels and legitimations for this practice.

Inghirami's interest thus was firmly embedded in both contemporary critical issues and the practical needs of a humanist at the Vatican. Horace's authority legitimised the imitation of ancient art, and his experience and acumen as a critic could bolster the practice of the arts at the Papal court. A harmonious style as advertised by Horace could show the connections between past and present in a persuasive way. This, in its turn, could solve the major problem the papacy had to cope with: legitimacy. Julius' rule was controversial, and legitimacy could only be extracted from a past represented in the most palpable way. Horace's poetic creed of integration of form and substance, projected on the Julian program of beauty and truth, could thus lend credibility to political ideas of a cosmopolitan, harmonising, a-temporal, and holistic nature.

3. *STILUS HOMINEM ARGUIT*

The opening of Inghirami's treatise closely follows the line of Landino and Ficino, emphasising as it does the divine nature of poetry, its claim to wisdom, and its political, educational and civilising value.¹ With an eye on Raphael's frescoes in the *Stanza*, these claims point to the importance of the *Parnassus* as the prime source of all intellectual activity. They also illustrate the role the papacy intended to

¹ «Poeticam caelo ortam, et a diis hominibus datam vatum oracula dixerunt. Ille furor, quo vates agitati maiora mortalibus concipiunt; et ante ullam de ea artem, consumatissimi poetae inventis testantur. Primi illi non homines sed heroes divinis tantum rebus narrandis sunt usi. Defluxit dein paulum ad mortale genus, ut ab ea potissimum sapientiae initia auspicarentur. Hanc itaque primum admirantes gentes suspiciebant, ab hac efferi animi tractabantur, paulatimque in mansuetiorem cultum redigabantur. Quippe quos mens illa divino correpta furore, organum se diis immortalibus praestans, quo vellet duceret, moveret [&] impelleret. Hinc primum dispersi in moenia homines congregati, dissidentes conciliati, moribus legibusque coniuncti» (BAV, Vat. Lat. 2742, c. 1r) The source in the *Ars Poetica* is 391-400 (as I consider the essay which opens the treatise as Inghirami's, I abstain from crediting co-author Parrhasio in the following).

play in the world: grounded in spiritual leadership, it wished to impose order on the temporal world.

The elevated status of poetry, however, did by no means imply that poetic utterances were mere ramblings. Poetic structure, formal harmony, consistency and decorum, the virtues of good poetry described by Horace in the *Ars Poetica* were, if partly caused by god-given talent (*ingenium*), mainly created by *ars*, technique. Order, in other words, could be created. This is extensively analysed in the commentary. Horatian classicism is eventually summarised under five headings by the treatise:

primum ne quid contrarium meditetur, ne discrepet inventio, ne totius operis convenientia desideretur. *Secundo* vetat non suis locis poni multa et spectata: vagari longius a materia prohibet, nec admittit quicquid superfluum est floclulosque omnes mendicatos excludit. *Tertio* dicendi figuratas ita negat sectandas ut in contraria vitia decidamus. *Quarto* quom nil tam conveniens poetae sit quam variatio nimiam fabulis | [87] indulgentiam, nimiam eloquentiam, studium ineptumque ornatum damnat et superfluum. *Ultimo* summarum subductionem nullam fieri taxat. Ordiri scire sane multos ingeniose, narrare eleganter, scribere decenter, variare constanter, sed ea in re falli quod nullum dicendi modum inveniant, nullam extremam manum imponere norint, nec ut vincta simul perfectum reddant corpus efficere. Erit ergo boni poetae ante omnia ideam futuri operis sibi statuere: et quod periti faciunt architecti, brevi quasi tabella totius imaginem ante oculos praeponere ut prima ultimis media utrisque, omnia omnibus respondeant. Et quom inventio potissimas sibi in poetica partes vendicat principio circa illa versatur.¹

Tommaso Inghirami's devotion to language and literature, whether in the context of rhetoric or that of poetry, was so intimately connected with stylistic criteria of wholeness, unity and balance found in classical texts partly because the ideas he formed in his studies of them could be applied elsewhere. For once more, when we visualise the work of Raphael in the *Stanza* reading these lines, we are struck by their aptness: unity is stressed, and unity was what Raphael strove for most of all in the *Stanza*, the success of which was perhaps his main claim to fame; also, succinctness and restraint, qualities by which Raphael's pictorial classicism distinguished itself from the Venetian or Flemish schools, which delighted in detail; and design, Raphael's care of which is eloquently attested by his drawings, and his famous phrase *certa Idea*. In its unity, totality and microcosmic universalism art, like literature, resembles the virtues of a Platonic idea. Its creator, like God, designs the *idea* beforehand

¹ Vat. Lat. 2742, cc. 7v-8r.

and creates consequently a harmonious, decorous whole.¹ I am, of course, not suggesting that the above quoted text is all about painting. What I do suggest is that it is applicable to painting, indeed that Raphael's endeavours in the years the commentary was produced reflect them.

Horace's plea in the *Ars Poetica* is for formal balance as a means of persuasion, but also (though not explicitly stated as such) as a reflection of a unity of history, culture and civilisation which was very much on the mind of his patron Augustus. I think the papal propaganda committee, to which Inghirami and Raphael belonged, recognised this. Persuasive presence of prestigious figures of the past, fitted in a harmonious 'composition', could appropriate these figures of great authority to the present papal project by suggesting that they, without knowing completely the Truth the Vatican pretended to incorporate, had nevertheless adumbrated it and thus were fore-runners of the papal present. This was the function of textual *exempla*, but painted ones just as well. The more lively these became, the more persuasive the parallel seemed to be. The pictorial illusionism of a project as the *Stanza* runs parallel to the efforts for clarity, vividness and *enargeia* in papal oratory, just as the harmony and balance of Raphael's style runs parallel to Horatian poetry: still, these characteristics meant to conjure up a *figural*, or typological realism, to serve as a prop for the papal present. In fact, Raphael's marvellous illusions in the *Stanza* were a direct and concrete answer to political opponents, showing with the utmost force of virtual reality what the papacy was, whence it was derived, what authority it had.

It is usually assumed that the *Stanza della Segnatura* was Julius' library. There are serious objections to this assumption.² But even if books were indeed kept in the room, these must surely have functioned as props with legitimising force rather than essentials. Julius' judicial activities, represented on the wall of 'Justice', may very well be a continuation of the activities performed in the room, which

¹ In the letter to Castiglione (SHEARMAN, *op. cit.*, p. 735). Shearman considers the letter a 'forgery' by Castiglione himself. For a vindication of its authenticity, see my dissertation, forthcoming.

² The most tenacious opponent of the theory is Bram Kempers. I sympathise with his arguments (laid down in B. KEMPERS, *Words, Images and All the Pope's Men: Raphael's Stanza Della Segnatura and the Synthesis of Divine Wisdom*, in *History of Concepts. Comparative Perspectives*, ed. by I. Hampsher-Monk et alii, Amsterdam, 1998, pp. 131-165). I have often spoken with him on the subject of the *Stanza*, and although our views diverge in a number of ways, I have profited by many of his insights.

must also have functioned as an audience chamber.¹ It was the 'living' presence of the writers of famous books, rather than the works themselves, which was to impress visitors.

This presence was provided for by Raphael's frescoes, representing Justice, Philosophy, Theology and Poetry. Underneath it all, rhetoric, poetics' twin sister, plays an important part.² The concatenation of the figures in the frescoes, consisting of units of three or four people artfully juxtaposed, indeed resembles the elegant groupings of the Ciceronian period. Its structured balance, never completely symmetrical, but always almost so, answering the expectations of the reader always with a slight variation so as to avoid tedium, and hiding its art in the supreme demonstration of it, seems an almost perfect literary pendant to Raphael's pictorial disposition. As the numerous preparatory drawings show, Raphael's whole effort was directed towards the unification of such units by answering or connecting gestures.³ Even beyond the formal level Ciceronian rhetoric provides an apt parallel for Raphael's image. The subject matter of the lower level of the *Disputa* is the ordered debate, sensitive to both authorative hierarchy and freedom of speech, which had been so dear to Cicero and his beloved Republic. It would not be so strange if Julius, holding audience in the *Stanza*, would associate the *Disputa* with the Roman senate, where, as everybody knew, an altar (to Victoria) had been prominent as well. Thus in many aspects, formal and substantial, antique texts reverberate in the *Stanza*. The ubiquitous presence of books in Raphael's frescoes in this room, perhaps need not necessarily imply that it functioned as Julius' library. Their point was the coming to life of prophecy and scripture to reveal by present admission the truth of papal Rome.

These comparisons emphasize the fundamental importance of style in the Vatican: the medium was the message. The harmony

¹ In which case the designation 'Segnatura', usually considered spurious, is after all correct (see KEMPERS, *loc. cit.*). The continuity of the iconography of *uomini famosi* with other rooms with this function (e.g. the *Collegio del Cambio*, the cycle in Saluzzo, and the *Sala dei Gigli*) suggests as much.

² The heading of *Vat. Lat. 2742* is «poetica et rhetorica sunt sorores germanae; praecepta sunt communia».

³ For an analysis of the relation between literary period-structure and visual disposition, see M. BAXANDALL, *Giotto and the Orators. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition, 1350-1450*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 20-30. For the drawings, see E. H. GOMBRICH, *Raphael's Stanza Della Segnatura and the Nature of Its Symbolism*, in *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance*, London, Phaidon, 1972, pp. 85-101.

and unity attained by illusionism, however, were a conscious expression of the claims of Julius' papacy, not an aim *per se*. It is a forceful irony of cultural history that this style remained, but the message it contained soon proved hopelessly outdated.

4. POETRY VISIBLE

The importance of poetry for the iconography of the *Stanza* is reflected by the prominent position of the poets' mountain in the room. In fact, it could be argued that the *Parnassus* has pride of place here, and, moreover, contains an important authorial pronouncement of the painter.

To begin with the first: the window which it frames looks out to the apple of Julius' eye, his *Villa Belvedere*. The pattern of the neocosmatesque floor indicates that Julius, when seated on his throne, faced the *Parnassus*. Looking in this direction, Julius would see some spectacular historical connections coming as it were to life. The Vatican Hill, in Antiquity, had been sacred to Apollo, god of prophecy, poetry, music and justice.¹ The fresco thus typologically connects the god and his train on the mount of poetry with the villa visible through the window below it:² they are one and the same thing in different guises, the new Apollonian Hill triumphantly restored – and perfected – by Christianity. Moreover, the suggestion is that the villa fell auspiciously under Apollo's augury, in a way remarkably similar to what Augustus had wanted to suggest to his Romans by building a temple to Apollo in his own house.³

The choice of Apollo as presiding deity made even more sense, connected in yet another way to poetry as well as prophecy. In the villa of the Belvedere, Julius had assembled a collection of antique sculpture, the sanctity of which was well underlined by the inscription at its entrance of the Vergilian motto *procul este profani*, from the 6th book of the *Aeneid*, the book most of all prophetic of empire.⁴

¹ Thus already CH. L. STINGER, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 199-201. Note also the etymology of *Vaticanus* from *vaticinium*.

² In this way poetry is also, by Julius' presence on his throne (which was reflected by the fresco behind him), coupled to Justice, another Apollonian domain.

³ See P. G. P. MEYBOOM, *The Creation of an Imperial Tradition. Ideological Aspects of the House of Augustus*, in *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity: a Collection of Case Studies*, ed. by K. A. E. Enenkel, I. L. Pfeijffer, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 219-274.

⁴ I follow the excellent analysis of Julius' collection by A. NESSELRATH, *Il Cortile delle Statue: luogo e storia*, in *Il Cortile delle Statue. Der Statuenhof des Belvedere im Vatikan. Akten des Internationalen Kongresses zu Ehren von Richard Krautheimer*, Rom, 21.-23. Oktober

The line is spoken by the Cumæan Sybil, on the verge of her introduction of Aeneas to the nether world.¹ Julius' collection consisted in the first place of the Hellenistic statue of the so-called 'Apollo Belvedere': the ancient god was thus piously restored to his domain by Julius – parallel to the way Aeneas had given the Trojan *Penates* a new home in Italy.² *Pius Aeneas*, in the Middle Ages represented as the allegory of *sainte Yglise*, became pious Julius.³

The *Apollo Belvedere* was flanked by number of statues connected with the founding of Rome: the *Laocoön*, illustrating the sacrifice without which Rome would never have become possible, a *Venus* as the mother of Aeneas (and of Augustus' *gens Julia*, homonymous with the pope's assumed name),⁴ the *Cleopatra* Augustus had famously vanquished (she reverberated in the *Aeneid*'s Dido),⁵ the *Tiber* which hospitably had taken care of Romulus and Remus,⁶ and Hercules who had made the place where Rome later was to arise safe from crime by the slaying of Cacus, as narrated in *Aeneid* viii.

All of these statues illustrated the road to power of Rome and the divine protection the fate of the city had enjoyed from Antiquity onwards. This track, set out by Virgil at the instigation of Augustus, was now continued through to the promised faith of Christianity, of which Julius was the (would be) leader. All of these statues were moreover connected with the *Aeneid*, the prime poem of Rome which told of Aeneas' flight from Troy and the securing of a base on Roman soil, a base to be brought to full maturity by Augustus. It had been Augustus who ordered Virgil to write the *Aeneid* (an episode illustrated by the grisaille below the *Parnassus'* right window), the epic poem which was the Bible for all thought of historically based, divinely willed and all-encompassing empire. This empire was to

1992, *Bibliotheca Hertziana - Deutsches Archäologisches Institut, Rom; Musei Vaticani*, edd. M. Winner, B. Andreea, C. Pietrangeli, Mainz, Philipp von Zabern, 1998, pp. 1-16, especially pp. 1-9, illustrating how the conception of its program changed as the collection accrued from a 'Plinian' to a 'Vergilian' theme.

¹ The lines are quoted in Macrobius' *Saturnalia* in the context of a discussion on *sacrum*, sanctity, and the functions of the *pontifex*.

² Court poet Capodiferro in his *Laudes Iuli II Pont. Max.* (BAV, Vat. Lat. 3377) calls Julius' statues 'marmoreos Lares' (c. 98v), and stresses the Apollonian connection by having Apollo as speaker ('ille ego sum, Iuli, Iulæ gentis Apollo').

³ See NESSELRATH, *op. cit.*, p. 1.

⁴ Not only the connection with Julius Caesar, but the fate of the *gens Julia* also is thus appropriated by Julius (see also NESSELRATH, *op. cit.*, p. 4, note 30).

⁵ An erroneous identification of a statue actually representing a sleeping Ariadne.

⁶ It was later joined by the famous *Nile*, as symbol for universal rule, see NESSELRATH, *op. cit.*, p. 9, note 57.

have at its centre Rome, and now, it was suggested by this disposition of data, under Julius it was to gain perfection. Thus Raphael's fresco and its pendant, the sculptures in the cortile of the Belvedere villa, were meant to typologically prove Julius' legitimacy – similar to the way the New Testament typologically proved that Christ was the Messiah (by having him, for instance, greeted by an ass and an ox as Isaiah had foretold). Virgil had written poetry, and he had been employed by Dante (prominently present on the *Parnassus* as well as on the *Disputa*) to point the way to Christian empire. Since Apollo was in the eyes of Renaissance humanists a typological pendant to Christ, this connection was even further strengthened. The Vatican Hill was now occupied by the priest who envisaged his rule as having been foretold by history, and this history was that of Rome, and Rome alone, not Florence or Paris. The god who had foreseen it had been, in the days of old, called Apollo. Now men realised that actually it had been Christ all along, under another name imperfectly recognised. To illustrate this completion, the new dimension the world took from the insights thus gained, a new poet, and a new poem was necessary, to make this whole connected universe visible, and simple to understand. In short: as Augustus had had his Virgil, Alexander (in his own eyes at least) his Homer, Julius was to have his poet.

As we have suggested, Raphael, after his death, was honoured as a poet *par excellence*. The reason for this was that he had shown this broken world in a state of completeness again, and in doing so, had exemplified his godlike nature and link to divinity, as the poets of old were wont to do, indeed were said to have done by Tommaso Inghirami.¹ Thus the painter had in his work prophesised the life to come, the new Golden Age which Julius insisted was dawning on his reign. In this respect he was similar to both prophets and sybils of pagan antiquity and the Old Testament, subjects with which he showed notable affinity.² As Virgil had 'seen' the truth of history culminating in Augustus, Raphael was a *vates* too, and was praised as a visionary in his epitaphs.³ Everyone, moreover, knew from the *Phaedrus* that poet, prophet, priest and lover were divine, and from the *Ars Poetica* that painting was like poetry.

¹ See note 20 above.

² Like Michelangelo, for similar reasons. Vasari called Raphael's 'Sybils' in the Santa Maria dell'Anima his best work, and his 'Isaiah' in the Sant'Agostino was uncommonly famous.

³ Assembled in SHEARMAN, *op. cit.* For a full discussion, see my dissertation.

To all this an eloquent testimony can be provided: Raphael's self-portrait on the *Parnassus*, companion-piece to the self-portrait between the philosophers (for which a similar argument may be drafted) on the wall of 'Philosophy'. The painter's would be inclusion in the company of famous poets on the poetic mountain has caused perplexity, particularly because the few surviving pages of drafts for poetry by him have been judged of embarrassingly poor quality – not without reason. We are now in a position to see how naïve is the idea to connect Raphael's presence on the *Parnassus* with his surviving literary efforts.¹ Of course Raphael, depicting himself in the company of Homer, Virgil and Dante, closest to prophetic Apollo (the resident deity of the Vatican Hill), does not claim to have written magnificent, visionary epics, let alone drafts for sonnets. What he does claim, on the contrary, is to have painted the *pictorial parallels* to Dante's and Virgil's masterpieces, a claim neither without pride nor without reason. For the fusion of past and present in a typological review of the history of man is what the *Stanza* pretended to be. That was exactly what Virgil and Dante (to a lesser degree in Renaissance eyes Homer also) had done. In their footsteps Raphael now followed, realising the equation *ut pictura poesis*, which was so dear to his supervisor Inghirami, in a most spectacular way. His visionary capacity, connecting past and present, metaphysics and reality, religion and life, was the one that was praised by the poets after the painter's death: this was the quality of the true poet, who was at the same time visionary and prophet.

All this and more, we may surmise, was thought out by Tommaso Inghirami, who thus proved himself to be a sort of poet, a maker, himself. Indeed, the corpulent librarian is portrayed by Raphael in characteristic pose: commencing a poem, rather than a treatise or speech, for he is apparently looking for divine assistance, like the poets of old calling upon their Muses.² To be sure, a stray eye like that of Fedra would hardly have been reason for pride in an environment obsessed with ideal beauty.³ Yet the painter *par excellence* of

¹ Thus Joost Gaugier, *op. cit.*, p. 163.

² There may be an ironical comment on this in the similarity of Inghirami's gaze to that of the titular saints in the altarpieces for Caterina and Cecilia, also imploring heavenly assistance.

³ The same goes for the librarian's corpulence (which was very real, teste Colocci's epigram in BAV, Vat. Lat. 5388, c. 53r, *In corpulentum Phaedrum*, whereas his Platonic namesake was physically charming). The seemingly uncomplimentary portrayal of obesity may have been influenced by Hellenistic portrayal of corpulent poets as a (complimentary) sign of *tryphè* (see P. ZANKER, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in*

this beauty, Raphael, instead of hiding it like Piero della Francesca had done with the blind eye of Federico da Montefeltro, emphatically shows it, thus turning physical impediment into spiritual triumph. Neither painter nor sitter was embarrassed. For Fedra's eye connects him with ancient seers, *vates*, who were so often blind, but compensated with a more far-reaching, inner sight, which in its turn was connected with the gods. One is reminded of the first words from his treatise on poetry and commentary on Horace's *Ars Poetica*: *poeticam caelo ortam*. It took a poet to know one.

Antiquity, Translated by A. Shapiro, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 136-140, with the statue of Posidippus).



FIG. 1. RAPHAEL, *Parnassus*, Stanza della Segnatura, Vatican, Rome (with self-portrait of Raphael between the group of Dante, Homer and Virgil and the left-hand group of Muses).



FIG. 2. RAPHAEL, *Portrait of Tommaso Inghirami*, Florence Galleria Pitti.

GUIDO GIGLIONI

VOCI DELLA SIBILLA E VOCI DELLA NATURA:
DIVINAZIONE ORACOLARE
IN GIROLAMO CARDANO

SUMMARY

The aim of the essay is to demonstrate that Cardano's use of the traditional distinction between natural and artificial divination had decisive repercussions on certain aspects of his metaphysical theory, such as the possible access to the ultimate reality of the cosmos, the relationship between the Many and the One, and the mediation between nature and the mind. The essay focuses on Cardano's account of a specific case of natural divination, namely, oracular and sibylline prophecy. In his attempt to make sense of such an abstruse phenomenon, he displayed a wide variety of explanatory models – historical and philological, medical, astrological and meteorological, ethno-geographical and socio-cultural. Instead of relying exclusively on more or less disguised procedures of rationalization and naturalization, such a diverse and elaborate approach allowed Cardano to save the complexity of the historical phenomenon.

1. INTRODUZIONE: DIVINAZIONE NATURALE
E DIVINAZIONE ARTIFICIALE

NEL *De secretis*, Cardano si sofferma ad analizzare il tradizionale repertorio di fenomeni preternaturali legato alle arti divinatorie. Uno dei modi dello scoprire segreti, scrive il medico milanese, avviene tramite rivelazione, soprattutto attraverso i sogni, ma anche per mezzo di presagi, oracoli e portenti. Non è da escludersi il molto probabile intervento dei demoni. La conclusione del brano, tuttavia, non manca di cogliere di sorpresa il lettore. «Non esiterei a definire tutte queste cose delle sciocchezze», afferma bruscamente Cardano, «se non fosse che la indubbia autorità di Alhazen e del Conciliatore e quella di mio padre mi abbiano fatto oscillare in materia».¹ *Anceps*, per la precisione, è la parola usata da

¹ *De secretis*, in *Opera omnia* (d'ora in avanti abbreviata in oo), a cura di C. Spon, Lyon, Huguetan & Rivaud, 1663, II, p. 541a. Sulla fortuna di Ibn al-Haitham, chiamato dagli autori latini Alhazen, nel medioevo fino al rinascimento, si veda G. FEDERICI VESCOVINI, *La fortune de l'optique d'Ibn al-Haitham: le livre De aspectibus (Kitāb al-Mānázir) dans le moyen-âge latin*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», XL, 1990, pp. 220-238. Sulle concezioni astrologiche e astronomiche di Pietro d'Abano, si veda della stessa

Cardano, e tale termine, come vedremo nel corso di questo saggio, definisce perfettamente il suo atteggiamento ambivalente nei confronti della divinazione oracolare e profetica. Anche il riferimento ai tre autori è particolarmente significativo: Alhazen, ovvero come mettere allo scoperto distorsioni caratteristiche della percezione visiva attraverso le dimostrazioni della scienza ottica; Pietro d'Abano, ovvero la necessità di mediare le conoscenze specialistiche della medicina, astrologia e fisiognomica con il sapere universale della filosofia; Fazio Cardano, infine, ovvero la straordinaria influenza di una figura paterna autoritaria e spesso ingombrante, ma al contempo responsabile di molti degli aspetti più idiosincratici della personalità cardaniana.

Il tema della divinazione costituisce una parte essenziale dell'intera opera cardaniana, e non soltanto perché Cardano fu un esperto di fama europea in molte delle arti della predizione (medicina, astrologia, oniromanzia, metoposcopia, per non citare etica, politica e le discipline storiche come ulteriori esempi di arti che fanno un uso consistente di previsioni), ma soprattutto perché nel suo sistema enciclopedico la divinazione svolge una funzione di carattere dichiaratamente speculativo e fondazionale. Potremmo anzi dire, senza tema di smentita, che la divinazione ha valenza ontologica e metafisica prima ancora che empirica e pragmatica (non che con questo si voglia in alcun modo sminuire il forte accento utilitaristico che è proprio dell'encyclopedia cardaniana nel suo insieme). Se vogliamo in qualche modo far salvo il nesso organico che lega in una coerente unità d'insieme il concetto dell'anima (e della sua immortalità), la cosmologia del fato, le nozioni matematiche di monade e infinito, la dialettica che oppone la contingenza del mondo alla necessità dell'idea, l'unico modo possibile è prendere Cardano sul serio da un punto di vista filosofico. Per fare solo un esempio, Cardano è provetto metoposcopo, ma sa anche bene che le rughe della fronte di per sé non significherebbero nulla se il mondo non fosse già uno specchio della divina provvidenza, un'espressione dell'anima, una forma dell'*ordo* – cioè del costante rapportarsi di infinito

autrice, *Pietro d'Abano e l'astrologia-astronomia*, «Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo», v, 1986, pp. 9-28. Su Fazio Cardano (1445-1524), giurista dal sapere enciclopedico e amico di Leonardo da Vinci, si vedano le notizie contenute nella voce *Cardano, Gerolamo*, a cura di G. Gliozzi, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Encyclopædia Italiana, 1976, vol. xix, p. 758. Sull'edizione del *De perspectiva communis* di John Peckham curata da Fazio Cardano, si veda la già citata Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, p. 133.

e monade nell'universo creato –, in definitiva il riflesso di un'idea. Lo stesso dicasi per le immagini oniriche, i segni astrali e ogni altro tipo di sintomo naturale che permetta estrapolazioni predittive nel campo del conoscere e dell'agire muovendo tanto dal presente che dal passato.¹

Ora, divinazione per Cardano può significare tanto divinazione naturale quanto divinazione artificiale. La tradizione distingue tra una divinazione artificiale e induttiva, la quale richiede una tecnica interpretativa dei segni ed avviene quindi in piena consapevolezza, e una divinazione naturale e intuitiva, la quale, al contrario, esige la momentanea sospensione delle facoltà coscienti per potersi esplicare. La divinazione artificiale e induttiva è congetturale e attinge risultati solo probabili. La divinazione naturale e intuitiva ha nella certezza immediata il criterio della propria bontà e veridicità. Per un autore come Cardano, tuttavia, il quale, in più di un'occasione, dichiara che senza l'aiuto di un metodo sarebbe stato sopraffatto dalla realtà, il tema della distinzione tra *divinazione naturale* e *divinazione artificiale*, che a sua volta può essere visto come un corollario del più vasto tema dei rapporti tra *natura* e *ars*, è di particolare importanza. Cardano precisa che il carattere congetturale della divinazione induttiva non è tanto dovuto alla debolezza e ai limiti delle nostre facoltà cognitive, quanto alla natura infinita dell'oggetto di conoscenza. Ciò è in accordo con la concezione cardaniana della divinazione intuitiva come il grado più elevato di conoscenza concesso all'uomo. La natura infinita dell'oggetto di conoscenza non può mai essere esaurita dall'esercizio conoscitivo delle facoltà dell'anima umana, ma richiede un principio di livello superiore che abbia la stessa potenza infinita dell'oggetto, un principio che, «sia esso la memoria platonica, un certo tipo di intelletto, o una facoltà predisposta a tutto, come la materia prima», sia capace di ricevere e contenere tutto (*capax omnium*). Nell'opera dedicata all'interpretazione dei sogni, Cardano chiarisce che è la natura stessa delle cose ad essere infinita, precisando che nella logica onirica (una logica che, per Cardano, riflette la vera realtà) le *res* coincidono con i *visa*, come dire che le immagini sono potenti e reali tanto quanto le cose.²

¹ Sull'importanza della nozione di divinazione nella filosofia di Cardano, mi permetto di rinviare al mio art. *Man's Mortality, Conjectural Knowledge, and the Redefinition of the Divinatory Practice in Cardano's Philosophy*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi and G. Canziani, Milano, Angeli, 2003, pp. 43-65.

² *Synesiorum somniorum libri*, oo v, p. 671ab. Si veda anche *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562 with supplementary material*, edited with an introduction and

Quando affronta il tema della divinazione da un punto di vista strettamente epistemologico, Cardano inserisce la questione della conoscibilità dei fenomeni naturali e degli eventi storici all'interno di un sistema di riferimento in cui i livelli di certezza variano da un massimo rappresentato dalla certezza matematica e astronomica (come il fatto che il sole sorgerà domani e che siamo destinati inevitabilmente a morire) ad un minimo di evidenza congetturale. La differenza tra certezza e congettura deriva dalla discrepanza tra l'infinità dell'oggetto e la parzialità della conoscenza umana. Un siffatto limite di natura soggettiva non influisce sulla necessità del nesso causale. «Tutto ciò che ci accade», spiega Cardano, «a meno che non derivi direttamente da Dio, accade per una serie di connessioni».¹ Disponendosi, pertanto, lungo il continuum che unisce certezza e probabilità, la conoscenza ha inevitabilmente un aspetto divinatorio. Ogni disciplina, dall'architettura all'astrologia, ha il suo proprio metodo divinatorio. È evidente che, in questo caso, Cardano si serve della nozione di divinazione in un senso molto ampio, così ampio da includere qualunque forma di congettura empirica, inferenza razionale ed agire prudente.

La questione si fa più complessa quando, dal dominio della causalità naturale e storica, trasparente ai criteri di una limitata intelligenza umana, si passa alla sfera di quelli che Cardano, seguendo l'uso del tempo, chiama fenomeni occulti o preternaturali. In questo caso si produce una sorta di scarto ontologico. La problematica epistemologica del metodo passa in secondo piano, mentre è la questione del manifestarsi stesso dell'essere a divenire centrale. La transizione dalla divinazione artificiale a quella naturale, tradizionalmente una transizione dal significato eminentemente metodologico, utile per l'organizzazione delle discipline divinatorie, assume in Cardano il significato di un vero e proprio passaggio ad un diverso livello di realtà. A suo parere, la divinazione naturale nel senso classico, come una capacità immediata di previsione opposta alle forme inferenziali d'interpretazione dei segni, è già una forma di conoscenza preternaturale essendo fondata su un accesso intuitivo alla verità che prescinde dalle procedure razionali e dall'acquisto di uno specifico sapere.² Se, in quanto esperto conoscitore della tecnica divinatoria, l'indovino fa uso di *prudentia* humana, in quanto capace di attingere la

chronology by I. Maclean, Milano, Angeli, 2004, p. 319: «res rebus adeo annexae sunt, ut scientia nostra infinita sit, aut infinitae similis».

¹ *De varietate rerum*, oo III, p. 268.

² *Paralipomena*, oo X, p. 468a.

verità, richiede tuttavia l'apporto di una *prudentia* sovrannaturale.¹ Esempio classico di divinazione intuitiva e naturale è la conoscenza profetica per invasamento. Cardano, naturalmente, non manca di occuparsene.

2. LA NATURALIZZAZIONE DELLA SIBILLA

Una delle forme in cui si manifesta la divinazione naturale e intuitiva è l'estasi divinatoria e la profezia oracolare. Cardano ne tratta in diverse parti della sua opera riferendosi alla Pizia, alla Sibilla e agli oracoli sibillini. Se nel *De sapientia*, l'accenno alle sibille e alla loro capacità di profetizzare si trova in un contesto in cui Cardano vuol dimostrare che, in alcune circostanze, perfino le persone disoneste e gli adoratori di falsi dei possono avere accesso alla vera divinazione,² nel *De arcana aeternitatis*, le profezie delle sibille fanno parte di una lunga serie di *experimenta* tendenti a dimostrare la solidità della vera divinazione.³ Ma è nel *De varietate rerum* che Cardano dedica il maggior spazio al profetizzare sibillino. Il tratto specifico della capacità di prevedere il futuro nella Sibilla è l'accuratezza dei particolari e la descrizione di specifici eventi, cosa che non accade in chi semplicemente si trova ad indovinare sulla base di semplici coincidenze o chi predice per pura forza di natura. Gli oracoli sembrano pertanto presupporre un surplus di conoscenza d'origine sovrannaturale.⁴ Per tentare di risolvere la questione se gli oracoli dell'antichità fossero espressione della potenza naturale, un canale privilegiato attraverso cui si esprimeva la trascendenza divina, o semplicemente il prodotto dell'inganno umano o diabolico, Cardano mette in atto una complessa serie di strategie esplicative al fine di fornire una ragione plausibile del fenomeno divinatorio e profetico. Per ragioni di convenienza espositiva, tali strategie possono venir divise nella spiegazione storico-filologica, la spiegazione medica, la spiegazione astrologica, quella geologico-geografica e quella socio-culturale.

La spiegazione storica fa riferimento alle testimonianze dell'antichità. Le principali fonti della sortita cardaniana nel campo della profezia oracolare sono i tradizionali referenti: Plutarco, lo pseudo-Giustino, Lattanzio, Pausania e Virgilio. Attraverso un uso sapiente

¹ Ivi, p. 470b.

² *De sapientia*, oo 1, p. 500b.

³ *De arcana aeternitatis*, oo x, p. 40b.

⁴ *De varietate rerum*, oo iii, pp. 268b-273. Gli esametri citati da Cardano sono *Or. Sib.*, viii, 205-207, 287-290, 292-294, 303-304. See *Oracula Sibyllina*, ed. by Joh. Geffcken, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902, pp. 152, 160-161.

delle fonti classiche, Cardano oscilla tra riduzione naturalistica e riconoscimento del ruolo giocato da agenti sovrannaturali. Cita il noto brano dalla *Cohortatio ad Gentiles* dello pseudo-Giustino, in cui la teoria platonica dell'ispirazione profetica viene usata per render ragione del fatto che le profezie venivano pronunciate in uno stato di invasamento e la Sibilla non era a coscienza di quanto diceva, tanto meno era capace di ricordare o di spiegare come avesse potuto comunicare i suoi responsi in versi. Un'altra importante fonte storica è Plutarco. Come vedremo meglio più avanti, Cardano si serve spesso di Plutarco come di un'autorità in materia di spiegazioni razionali e naturalistiche di fenomeni demoniaci e responsi oracolari. Concorda con lo scrittore greco nel negare che i demoni possano servirsi dei corpi dei profeti come fossero dei ventriloqui.¹ Riprendendo la classica spiegazione plutarchea, Cardano attribuisce l'originario successo degli oracoli alla *vis terrarum* e il loro successivo declino in tempi più recenti all'invecchiamento del mondo sublunare.² Un'altra fonte usata con propositi demitologizzanti è Aristotele. Nel *De sapientia*, Cardano sembra approvare le riserve aristoteliche nei confronti della veridicità dei sogni divinatori e limitare la divinazione, come fece lo Stagirita nell'*Etica a Nicomaco* (I, XIII, 13; 1102b), ad una prerogativa degli uomini saggi e prudenti.³ D'altro canto, però, nei *Synesiorum somniorum libri*, dichiara che la 'messe' dei sogni non ci è inviata direttamente da Dio o dai demoni, ma è un prodotto della natura. I sogni sono naturali e, quando fossero mandati dalla divinità, cesserebbero d'essere sogni per diventare miracoli.⁴

Nell'esaminare le vicende dalla profezia oracolare, Cardano pone l'accento anche su un altro aspetto della ricerca storico-filologica che sembra confermare la parabola della profezia pagana, vale a dire, il progressivo abbandono dell'esametro come mezzo privilegiato per comunicare l'oracolo. Come ogni lettore del dialogo plutarcheo *De Pythiae oraculis* ben sa, il passaggio dalla profezia in versi a quella in prosa poteva essere visto, come già avevano fatto i filosofi epicurei,

¹ *De sapientia*, oo 1, p. 495b. Tommaso Campanella considera le figure dei *phanatici ventriloqui* strumenti di profezia diabolica (*Theologia*, XIV, p. 100). Sulla figura dei *belly-talkers* e il fatto che non possono essere scambiati per ventriloqui nel senso moderno del termine, si veda E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles-London, University of California Press, 1951, pp. 71-72.

² *Paralipomena*, oo x, p. 468. Riferendosi alla teoria dei 'vapori', Eric Dodds notò come «nineteenth-century scholars seized with relief on a nice solid materialist explanation» (*The Greeks and the Irrational*, p. 73).

³ *De sapientia*, oo 1, p. 495b; *De immortalitate animorum*, oo II, p. 464b.

⁴ *Synesiorum somniorum libri*, oo V, p. 690.

come un ulteriore caso di secolarizzazione (che potremmo definire, servendoci della celebre espressione vichiana, secolarizzazione della sapienza poetica): vale a dire, come una progressiva prosaïcizzazione e banalizzazione dell'effato oracolare. Plutarco faceva chiaramente riferimento all'originaria unione di pensiero poetico e mantico rappresentata dalla figura arcaica del medico-veggente, poeta, vate, purificatore d'anime, interprete di portenti, legislatore e condottiero di uomini. Il rischio che si annida in questo tipo di spiegazioni è quello di riguardare il declino della profezia poetica alla stregua di una forma di inarrestabile secolarizzazione del sacro e automatico trionfo della ragione. Nella sua ultima opera pubblicata postuma, *Principium sapientiae* (1952), Francis M. Cornford mise in guardia proprio nei confronti di un tale pericolo, da lui appropriatamente chiamato «fallacia evemeristica», ovvero l'errore di trattare figure quali Epimenide e Orfeo come «una cristallizzazione di diversi distinti attributi» intorno ad una determinata personalità storica. Lo studioso del pensiero greco avanzò l'ipotesi di un'originaria struttura mantica capace di unire in sé le funzioni del poeta, profeta e saggio, piuttosto che guardare alla successiva divisione in distinti attributi corrispondenti a distinte funzioni.¹ Cardano sembra muoversi proprio in questa direzione; egli considera il fatto che gli oracoli venissero emessi in versi come una testimonianza della stretta associazione di profezia, poesia e musica. La poesia era il linguaggio della rivelazione profetica, e la Sibilla o la Pizia cantavano sotto l'urgere dell'afflato divino. Il dono dell'intuizione profetica era di natura poetica e, a sua volta, la poesia era innanzitutto divinazione. Non a caso, la tradizione assegnava ad Apollo l'invenzione dell'esametro come del ritmo sacro in cui esprimere i responsi dell'oracolo.² Ma vi è un ulteriore aspetto che, secondo Cardano, il discorso oracolare condivide con il discorso poetico, ed è quello d'essere un linguaggio efficace, così efficace da creare realtà. Come Marcel Detienne ha fatto notare a proposito dei maestri di verità nella Grecia arcaica, «il discorso dell'indovino dotato di poteri oracolari, allo stesso modo di un pronunciamento poetico, definisce un particolare livello di realtà: quando Apollo profetizza, egli "realizza, conduce a compimento" (*krainei*). Il discorso oracolare non riflette un evento che è già accaduto; è parte

¹ F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. by W. K. C. Guthrie, New York, Harper and Row, 1965, p. 90.

² *De varietate rerum*, oo III, p. 270b. Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Ernest Leroux, 1879, II, pp. 157-158.

della sua realizzazione».¹ Mentre la transizione dal discorso oracolare al dialogo costituisce un modo di rappresentare in forma secolarizzata e umana un mondo di forze e potenze non-umane, l'espressione poetica dell'oracolo attesta il valore magico e produttivo dell'effato profetico.

Se, con lo storicizzare il fenomeno profetico, e quindi ponendone in evidenza la ricchezza e complessità, Cardano ha modo di evitare il facile schema della progressiva e inarrestabile secolarizzazione, la medicalizzazione del fenomeno profetico, lungi dal risolvere l'oracolo in una forma di disturbo mentale causato da un eccesso di bile nera, fornisce a Cardano un articolato complesso di condizionamenti corporei per situare l'atto profetico in un contesto di forze naturali. Cardano sottolinea come occorra una certa abilità di giudizio per distinguere tra fenomeno naturale, presagio e sintomo morboso: ne è un esempio il ronzio all'orecchio (*tinnitus*), segno ammonitore ricorrente nella vita del medico milanese, da non confondere con una malattia degli orecchi.² Nei *Paralipomena*, Cardano precisa anche che non basta la bile nera a produrre profezia e divinazione. Non solo si richiede tutta una serie di condizioni materiali (il temperamento, la qualità della materia, le condizioni generali dell'ambiente, ecc.) ma, affinché il vate melanconico possa prevedere il futuro, è soprattutto necessario che l'umore atrabiliare «raduni insieme gli spiriti e li arresti in uno stato di immobilità attraverso l'evaporazione». La *repraesentatio* della *species* ha infatti luogo quando gli spiriti sono «in riposo, risplendenti e uniti insieme» (Cardano usa anche l'espressione *glomeratio spirituum*). Il che significa che divinazione e profezia richiedono la presenza quasi simultanea di due stati contrari, vale a dire, «un moto disordinato e veemente, ed uno stato di quiete fuori dal comune negli spiriti». Ed è proprio a questo punto di straordinaria tensione che «appaiono le immagini, per poi svanire in un attimo, ed in questo esse si distinguono da quelle immagini che sono percepite come esistenti nella realtà». Più in particolare, in conseguenza del processo di 'esalazione' (un ulteriore esempio di 'vapore divinatorio'), «lo spirito si raccoglie, si ispessisce e si blocca», cosicché «l'uomo cade in uno stato intermedio tra il sonno e la veglia», in cui la realtà retrocede e l'immaginazione avanza per quel tanto che basta a giudicare delle apparenze e del loro significato.³

¹ Cfr. M. DETIENNE, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York, Zone Books, 1996, pp. 73, 99.

² *De varietate rerum*, oo III, pp. 304b-305a.

³ *Paralipomena*, oo X, p. 469ab.

La spiegazione astrologica attribuisce le virtù profetiche della Sibilla e della Pizia all'influsso degli astri. Come già affermato da Tolomeo, Saturno in congiunzione con Venere e Mercurio nella Vergine produce profeti e veggenti. Per Cardano, tuttavia, le stelle non si limitano ad influire sulle geniture in virtù di specifiche congiunture. In quanto intelligenze celesti, gli astri possono comunicare direttamente con immaginazioni che siano predisposte alla ricezione dei messaggi astrali. Non solo. Le stelle imprimono immagini nell'aria e nelle acque. Queste si trasmettono alle piante e agli animali e, attraverso i sogni, arrivano all'uomo.¹ La spiegazione geologico-geografica riconduce il dono profetico all'azione di vapori emessi dalla terra e alle condizioni ambientali in cui il profeta si trova a vivere. Cardano rimanda al dialogo plutarcheo *Cur oracula esse desierint* per dimostrare che i poteri divinatori derivano dalla terra in forma di esalazioni naturali che pervadono la mente dei profeti. Come l'ebbrezza causata dai fumi del vino spinge la mente fuori di se stessa ed anzi agevola la creazione artistica, allo stesso modo i vapori emessi dalla terra spingono la Pizia e la Sibilla a comporre i loro versi. Cardano arricchisce di ulteriori dettagli la spiegazione naturalistica di Plutarco. Nel corso della possessione estatica, la profetessa si trova al centro di un sistema di influenze convergenti provenienti dal cielo, dalla terra in forma di vapori e dallo speciale temperamento corporeo della vergine, il quale la rende atta a ricevere le idee che discendono dalla mente divina e le influenze naturali provenienti dall'ambiente che la circonda.² Né i profeti nascono in qualunque regione, nota Cardano; non nascono infatti ai poli perché i corpi sarebbero troppo densi e compatti, e come insegna Platone nel *Timeo*, il corpo dev'essere cedevole e tenue se vuole fungere da veicolo per le operazioni dell'anima e favorire la contemplazione. Quindi i profeti prosperarono in Palestina, che è regione temperata ed esposta ai benefici influssi del cielo.³ Il fatto è che la previsione degli eventi ha una base naturale. C'è una capacità di prevedere il futuro nell'essere stesso delle cose. Il *sensus rerum futurarum*, dichiara Cardano, risulta quasi con spontaneità dall'intreccio dei condizionamenti naturali da cui il corpo umano si trova come avviluppato (gli umori e gli spiriti, in primo luogo). Gli stessi sensi esterni possiedono una disposizione

¹ *Contradicentium medicorum libri duodecim*, oo vi, p. 476ab; *De varietate rerum*, oo iii, pp. 269b-270a; *Commentaria in Ptolemaeum de astrorum iudiciis*, oo v, pp. 296b, 327ab. Per i corrispondenti passi in Tolomeo, si veda, PTOL., *Tetrab.*, III, XIII, 156; III, XIV, 170; IV, IV, 181-182.

² *De varietate rerum*, oo iii, p. 269.

³ *De immortalitate animorum*, oo ii, pp. 533b-534a.

intrinseca ad afferrare ogni minimo segno che faccia riferimento al futuro: il senso del tatto fa tremare l'intero corpo, l'olfatto percepisce odori insoliti; sentiamo strani rumori e vediamo immagini inaspettate. I sogni, la memoria e l'immaginazione contribuiscono ad affinare una siffatta sensibilità per gli eventi. Solo il senso del gusto rappresenta un'eccezione poiché è troppo immerso nella materia (*materiarius*) per poter raggiungere «la rappresentazione di quelle cose che non esistono (*repraesentatio eorum, quae non vere sint*)».¹ Inserita quindi in un tale contesto di influenze naturali, la divinazione sembra quasi essere il naturale risultato degli elementi primari e delle loro qualità, soprattutto il caldo e il freddo. È l'opera stessa della natura, agente tramite i poteri della terra, delle caverne e delle sorgenti.² Questo è quanto Cardano sembra suggerire nei *Paralipomena*, dove però precisa che, nel profetizzare, la natura umana in un certo senso potenzia e trascende la semplice costituzione materiale: «è lei [*la vergine*] che cattura l'afflato divino, cosicché non è il vapore, o un qualche dio, o un demone, ma la natura umana trasformata o stimolata o aiutata da questi fattori a produrre la divinazione della Pizia».³

La spiegazione socio-culturale, infine, riconduce la profezia ad una funzione eminentemente politica. In una delle *contradictiones* mediche, Cardano sottopone ad un serrato esame dialettico la posizione di Pomponazzi riguardante la profezia. Riferendosi al caso del figlio di Dante Alighieri (un caso già preso in considerazione da Boccaccio e Pomponazzi),⁴ secondo cui sembra che il figlio fosse riuscito a ritrovare una poesia perduta del padre seguendo le istruzioni comunicategli dallo stesso padre nel corso di un sogno, Cardano ammette che la facoltà divinatoria possa anche trasmettersi per una sorta di contagio magnetico, cosicchè «un profeta ne ispirerà molti altri, e la forza dei miracoli, così come gli altri affetti, passerà dall'uno all'altro». La comunicazione degli affetti, come aveva già ben chiarito Avicenna, è cruciale quando il profeta ha il compito di instaurare nuovi ordini politici. Meglio: sono i cieli a servirsi del profeta e del contagio profetico per apportare radicali cambiamenti nel mondo degli uomini. «Per queste ragioni», continua Cardano, «i cieli, quando vogliono stabilire una nuova legge e scalzare la prece-

¹ *Paralipomena*, oo x, p. 469a.

² Ivi, p. 468ab.

³ Ivi, p. 469a.

⁴ Cfr. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, in *Opere in versi*, Corbaccio, *Trattatello, Prose latine, Epistole*, a cura di P. G. Ricci, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, pp. 634-635; P. POMPONAZZI, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, in *Opera*, Basileae, per Henricum Petri, 1556, p. 161.

dente, creano i profeti e uomini capaci di fare miracoli, rivelatori di arcani, in grado di comandare ai venti e alle piogge, di sanare morbi e svelare oracoli profetici, di cancellare le testimonianze della legge precedente, di combattere per istituirne di nuove, arrivando anche al punto di spaventare i difensori della precedente legge con sogni e prodigi. E questa è la ragione», conclude Cardano in sintonia con Pomponazzi, «per cui tanti profeti annunciarono della venuta di Cristo mentre i miracoli dell'oracolo di Delfi vennero via via meno»,¹ vale a dire perché i cieli trasmisero la conoscenza del nuovo ordinamento tramite magnetismo profetico.

La questione della natura degli oracoli è particolarmente delicata perché confina con quella dei demoni e dell'affidabilità dei loro responsi. La tradizione patristica aveva cercato di mediare tra il rifiuto senza compromessi dell'idolatria pagana e la possibile preservazione della sapienza divinatoria e profetica degli antichi. La figura della Sibilla era appunto un chiarissimo esempio di tali tendenze concilia-trici nei Padri. Mentre nel *De subtilitate*, Cardano dice di seguire la setta dei peripatetici e di non credere quindi all'esistenza dei demoni (o per lo meno esclude una tale possibilità perché altamente improbabile),² nel *De varietate rerum* afferma di credere fermamente nella loro esistenza e fornisce anzi un'accurata fenomenologia della loro vita. Qui gli oracoli vengono attribuiti all'opera dei demoni, e la ragione è perché, come i demoni, gli oracoli sono fallaci e ingannevoli. Nello stesso tempo, però, la realtà di oracoli e demoni serve a Cardano per riaffermare l'immortalità e immaterialità dell'anima.³ Mai come in questo caso il demone si presenta come un'arma a doppio taglio nelle strategie argomentative cardaniane: conferma la realtà dell'inganno e della finzione come elementi portanti del mondo umano e veri e propri fondamenti su cui si regge l'organizzazione politica, ma, nello stesso tempo, apre un possibile spiraglio sulla natura del mondo intelligibile, poiché il demone cerca costantemente di instaurare contatti con gli uomini al fine di traviarli e corrompere il loro sapere; e, per quanto corrotta, la natura del demone è pur sempre spirituale. Analoga è la natura dell'immagine e del sogno: fallace, ma unico appiglio concesso per raggiungere l'idea.

¹ *Contradicentium medicorum libri duodecim*, oo vi, p. 476b. Per l'analogia del profeta col magnete, cfr. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., p. 152. Per la visione avicenniana del profeta, si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima, sive scientia divina*, a cura di S. van Riet, Louvain-Leiden, Peteers-Brill, 1977-1980, II, pp. 523-553.

² *De subtilitate*, oo III, p. 660b.

³ *De varietate rerum*, oo III, pp. 303b, 317b.

3. LA SOLUZIONE METAFISICA

Ricapitolando, possiamo dunque dire che, nella sua trattazione della profezia oracolare, Cardano si sia avvalso di tutta una serie di possibili tradizioni e rimandi, che vanno dal materialismo stoico alle spiegazioni mediche e psicologiche dell'alterazione degli stati di coscienza, da indagini di natura antropologico-geografica ad accertamenti storico-filologici, dal ricorso alle motivazioni – umane, troppo umane – di profitto e inganno a possibili soluzioni di carattere cosmologico-astrologico, facendo ricorso al determinismo causale dell'universo, alle influenze astrali, alle relazioni di simpatia e antipatia, all'*afflatus* derivante dalle intelligenze celesti.¹ È innegabile che, in più di un'occasione, Cardano rivolga una critica d'impianto razionalista all'ambito e ai limiti della divinazione. Il suo modello, però, non è Cicerone scettico («Cicero augur, auguria irridet», nota Cardano in *De sapientia*).² Cicerone aveva attribuito il venire meno della fede nelle pratiche divinatorie e il loro declino alla diffusione dello scetticismo e di modi razionali di conoscenza: «quando ista vis autem evanuit? an postquam homines minus creduli esse coeperunt?».³ Ora, se volessimo seguire la via di per sé alquanto agevole di inserire Cardano all'interno di un movimento naturalistico tendente a secolarizzare e razionalizzare fenomeni occulti e preternaturali, cadremmo vittime di un facile equivoco. L'intenzione di Cardano non è quella di ridurre l'atto divinatorio ad una pratica che faccia leva sulla credulità popolare o che nasconde il comportamento fraudolento della casta sacerdotale o della classe politica (nonostante egli sia ben a conoscenza di siffatti aspetti poco nobili della questione, aspetti che fanno leva su un significato 'debole' e politico di immaginazione), né è quella di ricondurre ogni forma di divinazione ad un'espressione della potenza e pienezza di senso della natura (di nuovo: nonostante egli riconosca il ruolo ineludibile dei condizionamenti materiali e naturali, condizionamenti che rimandano ad un significato 'forte' e produttivo di immaginazione). Il fatto è che la meticolosità con cui Cardano riporta tutti i possibili modelli esplicativi ad una base naturale e razionale ha in realtà uno scopo diverso. Si tratta di dimostrare, in modo chiaro ed inequivocabile (ed è esattamente questo ciò che Cardano ha appreso da Alhazen,

¹ *De arcans aeternitatis*, oo x, p. 3a; *Paralipomena*, oo x, p. 469b.

² *De sapientia*, oo i, p. 497b. See *Synesiorum somniorum libri*, oo v, p. 675.

³ Cic., *De divin.*, II, 117.

Pietro d'Abano e suo padre), fin dove arrivi la natura per far salva un'area di opaca ambiguità, in cui gli apparenti rimandi all'inesplicabile, lunghi dall'essere il pretesto per una difesa delle cause occulte, o per intenti apologetici, o per abbracciare la nota teoria della doppia verità, rinviano piuttosto alla necessità di postulare l'azione di una potenza trascendente e di ascendere ad un diverso livello esplicativo, cosicché la spiegazione naturalistico-materialistica (medico-astrologico-geografica), portata alle sue ultime conseguenze (e Cardano non ha certamente problemi a condurre una spiegazione alle sue ultime conseguenze), si rovescia, in realtà, in una spiegazione d'ordine metafisico dall'impianto squisitamente platonico, o per meglio dire, plotiniano. In ultima analisi, secondo Cardano, non è che il disturbo atrabiliare favorisca la divinazione (in questo, Cardano, il medico dei corpi, è più platonico di Ficino, il medico delle anime); piuttosto, è il fatto che la malattia rende più deboli i condizionamenti corporei. Non è che le esalazioni della terra comunichino ai sensi un potenziamento della conoscenza; il fatto è, piuttosto, che il vapore fa precipitare l'anima in uno stato di sopore che mette a tacere il controllo dei sensi. Non è, infine, che la perdita di coscienza renda la natura più vicina alla mente e, di conseguenza, riveli gli arcani della profezia naturale; al contrario, il fatto è che l'oblio della vita dei sensi fa riemergere la memoria originaria del vero essere.

L'integrazione metafisica che Cardano apporta alla questione tecnica della profezia oracolare è dunque di carattere platonico-plotiniano. La divinazione, quand'essa è veritiera e di natura intuitiva, è semplicemente il rivelarsi della realtà ideale. Quando la Pizia o la Sibilla vedono il futuro, esse partecipano dell'idea. Divinare diventa quindi fondamentalmente un porre in comunicazione il mondo intelligibile con il mondo terreno. La struttura gerarchica dell'universo richiede una pluralità di enti di natura intelligibile (anime, demoni, semi-dei) e la necessità di mediazioni, di utilizzazioni strumentali di enti inferiori da parte di enti superiori, e di scambi di significato di livello via via più complesso. Inevitabilmente, nel passare da un livello all'altro, parte del senso si perde, si oscura o si distorce. In un universo platoneggiante, costituito da distinti strati d'essere e intelligibilità, la comunicazione è essenziale (pena l'arresto del processo emanativo), e la comunicazione non può che essere mediata e indiretta (pena l'annullamento delle distinzioni gerarchiche). La *species* intelligibile discende dall'intelletto superiore nella mente della profetessa ignara e giunge ad espressione prendendo corpo nei sensi e rivestendosi di parole. La comunicazione oracolare è inevitabilmen-

te ambigua – di nuovo, il nume non dice né nasconde, ma indica – per preservare la ricchezza inesauribile di senso e le infinite potenzialità esegetiche racchiuse nei simboli. Cardano racconta di un sogno in cui gli sembra di star cavalcando un cavallo, donatogli da uno dei suoi protettori. Il cavallo ad un certo punto si trasforma in una pecora bianca, quindi di nuovo nel cavallo. Dopo aver proposto tutta una serie di possibili interpretazioni, Cardano riconosce che in fondo il sogno si è alla fine come avverato: la pecora stava ad indicare buona fortuna e il cavallo notizie dal protettore. Perché allora, si chiede Cardano, non sognare direttamente gli eventi prefigurati dai simboli? «Com'è possibile che due semplici elementi, come una pecora e un cavallo, possano significare tante cose, e forse anche di più di quelle che l'accaduto in seguito renderà palese, qualcosa che sul momento sarebbe difficilissimo presagire?». La risposta data da Cardano sembra voler indicare che la complessità e ricchezza degli eventi richiedono un linguaggio capace di significare il maggior numero possibile di cose in maniera pregnante ed icastica («*brevi plura significantur*»). È proprio della natura del presagio, spiega Cardano, di essere sempre nell'atto di venir confermato dal successivo accadere di nuovi eventi, i quali progressivamente completano il senso del simbolo, cosicché «tutto ciò che accade si conforma sempre meglio al presagio».¹ Il significato di un sogno, il senso di un oracolo e l'oggetto della profezia si comprendono appieno solo dopo che l'evento predetto si è realizzato. La ragione è che la mente, a cui è concessa la visione del futuro, conosce in virtù degli universali e antevede il senso del tutto prima che si concretizzi nei particolari.²

La dimostrazione della realtà e superiorità della *mens* è cruciale per il sistema filosofico di Cardano. La divinazione non funge semplicemente da prova di sostegno, ma è insieme fondamento metafisico e supporto sperimentale. Se in Pomponazzi le *incantationes*, una volta sottoposte a demistificazione, sono un'ulteriore dimostrazione di natura empirica che l'anima è mortale, che i demoni non agiscono nel mondo sublunare e che l'immaginazione riempie con i suoi miracolosi poteri naturali tutte le lacune createsi tra intelletto e mondo materiale, Cardano, nel *De immortalitate animorum*, inserisce tra le prove a favore dell'immortalità dell'anima la *ratio – famosissima* – derivante da *precantationes, ostenta, futurorum providentia, somniorum praedictio, necromantia, umbrae, prodigia*.³ Si tratta di un

¹ *De varietate rerum*, oo III, p. 304ab

² *De immortalitate animorum*, oo II, p. 534b.

³ Ivi, p. 502b.

procedimento che verrà ripreso nella seconda metà del Seicento da Henry More and Joseph Glanville. Ma mentre i Platonici di Cambridge si serviranno delle indagini sperimentali sulla vita degli spiriti per dimostrare l'insostenibilità della posizione cartesiana (ovvero: il principio della immaterialità come non-esistenza), in Cardano ha la funzione, principalmente anti-pomponazziana, di provare l'esistenza ontologica dell'anima, la sua natura di sostanza immortale, e di sostanza superiore alla realtà materiale. Alla domanda riguardante il perché dell'apparizione in cielo di mostri e portenti nell'imminenza di guerre e stragi, Cardano risponde che una parte di essi ha un'origine naturale come i fenomeni meteorologici, ma altri prodigi possono derivare dall'intelletto agente, il quale «immette nelle menti di molte persone presagi di grandi mali, così da muovere la loro anima una volta che l'immaginazione sia stata attivata».¹ La spiegazione è di stile padovano, ma l'ispirazione viene da Avicenna piuttosto che da Avverroè. È certamente indubbio che la riflessione cardaniana sulla divinazione sia in stretta connessione con il retroterra filosofico dell'aristotelismo padovano e con i suoi caratteristici temi epistemologici e gnoseologici: l'intelletto unico, il suo rapporto con l'anima degli individui, la necessità causale e la conoscenza dei particolari. Più di ogni altra cosa, è la tradizione che va da Pietro d'Abano a Pomponazzi e Nifo a costituire il termine di confronto dell'impresa speculativa cardaniana. Ma l'aristotelismo padovano funge più da contraltare dialettico – una sorta di repertorio di possibili obiezioni – che da autentica fonte di ispirazione.

Che ne è allora della *natura*, se l'*idea* diventa il fondamento della divinazione? Plutarco, l'autore che più di ogni altro Cardano sembra prendere a modello nella sua trattazione di oracoli e sibille, aveva giustificato la fine della profezia e dell'aura di sacralità ad essa legata come il risultato dell'invecchiamento della natura: l'universo creato non ha più l'energia e la vitalità sufficienti a produrre oracoli e profezie. Lo stesso declino della profezia in versi, o comunque l'impossibilità di continuare ad attribuire agli dei versi sciatti e pieni di errori era per Plutarco un'ulteriore prova che l'originario vigore della natura, esprimentesi in una poesia semplice e severa, era decaduto – soprattutto da piacere e affettezione – a puro formalismo, al punto che la poesia, in mano a ciarlatani che si spacciavano per profeti, era divenuta solo una copertura per nascondere la fine della profezia. Vi era un tempo, scrive Plutarco, in cui gli uomini usavano

¹ Ivi, p. 533b.

poesia e musica come un modello di discorso e scrivevano di storia e filosofia in versi. La ragione ultima fornita da Plutarco per spiegare la fine degli oracoli era dunque l'inevitabile caducità del mondo naturale. La fine della profezia in versi era semplicemente il segno di un radicale cambiamento dei tempi, vale a dire, la scomparsa di eroi e semi-dei, il venir meno della primordiale fertilità della terra, il crescente diminuire della popolazione, in breve, il prevalere di condizioni ordinarie di vita, di tempi non più tragici e poetici, ma prosaici e banali. Nella ricostruzione plutarchea, la secolarizzazione poteva quindi essere vista come una banalizzazione del sacro conseguente ad un illanguidirsi degli originari poteri della natura. Cardano accoglie questa spiegazione e, piuttosto che ricorrere alla nota soluzione dell'apologetica cristiana, secondo cui sibille, pitonesse e baccanti avevano cessato di profetare perché altro non erano che portavoci di demoni, messi a tacere dalla venuta di Cristo, innesta sulla spiegazione plutarchea della fine degli oracoli – in definitiva, l'idea che le forze della natura vanno soggette ad un progressivo indebolimento – una concezione plotiniana della conoscenza vera come visione intelligibile, come darsi della realtà al puro sguardo dell'intelletto, una volta che questo sia stato decantato dai sedimenti corporei dei sensi.

4. PROFEZIA NATURALE E SAPIENZA DIVINA

L'esito metafisico di Cardano, ovvero l'integrazione della tecnica divinatoria con la concezione plotiniana della visione intelligibile dell'esere, ha però un prezzo elevato. Il blando naturalismo plutarcheo fa della natura il principio della decadenza intrinseco al mondo materiale, e non è quindi sufficiente a salvare l'autonomia dell'universo naturale. La tensione che di conseguenza si viene a creare tra natura e idea, tra spontaneità e metodo, tra ignoranza e sapienza, è tale da incrinare la solidità dell'impresa speculativa e scientifica dell'*encyclopedia cardaniana*. Se è vero, come Cardano dichiara in più di un'occasione, che è potuto sopravvivere ed è riuscito a migliorare la sua condizione solo attraverso l'uso di un metodo e l'esercizio di varie forme di sapere tecnico (*ars*) (al punto che, continua Cardano, se avesse semplicemente seguito la natura sarebbe diventato poco più avveduto di una gazza), che senso ha allora il riferimento ad una saggezza intrinsca in natura, condizione preliminare per un accesso alla sapienza divina, o il riferimento alla sapienza concessa gratuitamente (e quietisticamente) in forma di disinteressata illuminazione dall'alto?

Nel *De sapientia*, Cardano argomenta che il sapere può essere acquisito attraverso un metodo che si affidi alle facoltà razionali o può essere il risultato di un'immediata partecipazione alla potenza della natura o di Dio. Quest'ultimo tipo di sapienza «deriva spontaneamente dalla natura, senza che nessuno insegni alcunché, e tende ad un fine buono; e tale fine è divino». Quindi continua: «La *ratio* sottessa a entrambe le sapienze, quella divina e quella naturale, è la stessa, vale a dire, il bene; la *ratio* della sapienza umana e quella demoniaca è il male. Ed anche i fini sono diversi. La sapienza divina e quella naturale hanno a che fare con l'essere, quella umana e demoniaca con le apparenze. Parimenti, la sapienza divina non necessita istruzione o studio, mentre tutte le altre forme di sapienza sono considerate delle discipline». La sapienza umana si basa sull'opinione e la stima sociale; la sapienza naturale su «azioni che sono in sé nobili e degne di virtù».¹ La sapienza divina è insomma la stessa provvidenza nell'atto di porre ordine al mondo e di collegare l'infinita conoscenza di Dio, la causalità inesorabile e l'unità ontologica con l'individuazione, la contingenza e la pluralità del mondo creato. La sapienza umana è solo una parvenza di sapere.

Il fatto è, però, che – come solitamente accade nell'argomentare cardaniano – la linea di confine che separa le varie forme di sapienza divina, naturale e umana non è mai netta. Se è vero che il dominio della sapienza umana è un mondo di parvenze e inganni, è anche vero che la sfera della sapienza divina interagisce in qualche modo con l'universo umano. La verità, anche se non è rivelata all'uomo in modo frequente, viene comunicata attraverso sogni, responsi oracolari e intuizioni profetiche. I profeti, anzi, sono, come per Avicenna, una prova dell'esistenza di una comunicazione diretta e veritiera tra Dio e l'uomo. Inoltre, se è vero che la prassi politica è il regno della manipolazione e della sopraffazione, l'autentico sapere politico è, tuttavia, la più elevata forma di sapere; anzi, è sapere divino. Una tale affermazione può sulle prime risultare sorprendente, ma è esattamente ciò che Cardano sostiene nel *De sapientia*. La più alta forma di sapienza accessibile all'uomo, così nobile da sconfinare nella stessa contemplazione della natura divina, è l'istituzione di buone leggi. Questa sapienza scaturisce dal rispetto per gli dei e dall'onesto desiderio di contribuire alla prosperità del proprio paese. In questo senso, la sapienza divina è un atto politico: essa coincide con la creazione di nuove leggi e nuovi ordinamenti politici. Salomone e

¹ *De sapientia*, OO 1, pp. 495a, 511b.

Mosè sono i sapienti che mettono le loro capacità profetiche e divinatorie al servizio della comunità: «l'autentica definizione di sapienza divina è la difesa della legge e il timore dell'Altissimo».¹ Da questo punto di vista, la religione, lungi dal costituire il famigerato *instrumentum regni*, concorre con la prudenza politica e la profezia naturale a formare il tessuto del consorzio umano. Le imprese epiche di Enea, dirette alla fondazione di un nuovo stato destinato a divenire impero universale, sono per Cardano un ulteriore esempio dell'efficacia della sapienza divina nel dare forma al mondo umano e di come la più elevata forma di sapienza politica sia una combinazione di vera divinazione, provvidenza divina e virtù umana. Del resto, cos'altro dimostrano le peripezie di Enea, se non il fatto che ogni giusto regime politico abbia origini divine? «A che fine», continua Cardano, «richiedere il consiglio della Sibilla cumana passando attraverso tante difficoltà? E poi la conversazione con Anchise nelle regioni infernali? Perché la madre Venere protegge Enea con la sua mente divina e con suggerimenti frequenti e necessari, se non per dimostrare che colui che sarebbe stato celebrato con le massime lodi, che avrebbe ottenuto le più straordinarie vittorie, e che avrebbe dato inizio all'Impero Romano e ai Cesari, è ricolmo di sapienza divina?».² Sembra dunque si possa dire che il discorso sul metodo di Cardano conduce alla fine al suo stesso annullamento nella sapienza naturale e divina. La profezia naturale indirizza alla sapienza divina, questa a sua volta indica che la sua unica possibile realizzazione tra gli esseri umani è l'istituzione di leggi e di ordinamenti politici conformi a leggi.

Natura e divinità sembrano intersecarsi in un'ulteriore forma di sapere sovraumano: la conoscenza impersonale e anonima proveniente da forze naturali o demoniche. Nei *Paralipomena*, Cardano identifica un terzo tipo di divinazione accanto alla capacità propria del saggio di anticipare eventi (*providentia*) e alle tecniche predittive dei cultori delle arti divinatorie. Questa forma di divinazione «si sviluppa nella parte dell'anima che è incolta e priva di ragione, in quella parte in cui si manifestano le visioni – per così dire 'senza testa' (*acephalae*) ma non per questo senza cause – del futuro (e anche del passato, o del presente, quand'esso fosse ignoto)».³ Cardano considera la capacità di parlare una lingua sconosciuta o di esercitare un'arte ignota, «senza essere in grado di darne una ragione (al modo in cui

¹ *De sapientia*, oo 1, p. 499b.

² Ivi, p. 502a.

³ *Paralipomena*, oo x, p. 468a.

si comporta la rondine rispetto alla costruzione del suo nido)», come indicativa della presenza di un genio, vale a dire di una forza non riconducibile alle operazioni della mente cosciente.¹ Cardano sa bene di rischiare molto parlando di un presunto demone personale e dei suoi legami con l'ispirazione profetica, per quanto ogni volta dia come l'impressione di non rendersene conto. Uno dei rischi in cui poteva incorrere con tali dichiarazioni era quello di validare in qualche modo, perfino involontariamente, una sorta di religione interiore, e l'accento posto sull'illuminazione privata poteva facilmente diventare una minaccia all'autorità esterna, fosse essa religiosa o politica. Del resto, Socrate era stato accusato di irreligione proprio perché il suo δαιμόνιον era stato percepito come una specie di oracolo di nuova fattura e d'uso privato, tale da attentare alle religioni nazionali degli Ateniesi.² Nel diciannovesimo secolo, lo storico Rudolf Heinrich Klausen ipotizzò che la mantica sibillina, in uno sforzo di riappropriarsi della divinazione naturale, fosse nata in risposta alle forme di divinazione istituzionalizzate negli oracoli ufficiali. Per quanto un'ipotesi del genere possa essere azzardata, e non a caso è stata ripetutamente sottoposta a critiche severe, l'idea di una dicotomia tra la divinazione naturale delle sibille e la divinazione ufficiale degli oracoli nell'ambito della divinazione intuitiva offre non pochi spunti interpretativi. Sappiamo che la divinazione profetica non si limitava agli oracoli ufficiali. L'antagonismo tra mantica ufficiale e gli oracoli sibillini sembra si fosse accentuata nel periodo ellenistico quando Cristiani ed Ebrei cominciarono ad adottare il genere letterario della profezia sibillina, mentre gli intellettuali pagani presero a riaffermare il ruolo tradizionale delle istituzioni oracolari. Porfirio, ad esempio, compose una raccolta di oracoli da opporre a sibilisti cristiani ed ebrei. Quella della Sibilla venne sempre più propagandata come un'espressione diretta e genuina della natura, da opporre alle corporazioni sacerdotali.³ Lasciando da parte la questione della validità dell'ipotesi di Klausen, del resto già ampiamente confutata da Bouché-Leclercq nel diciannovesimo secolo, il tema della Sibilla come un'espressione della sapienza innata della natura sembra si

¹ Ivi, p. 475b.

² Cosa che Cardano sa bene, ma abilmente condanna. Si veda *De libris propriis*, cit., p. 273.

³ Cfr. H. KLAUSEN, *Aeneas und die Penaten*, Hamburg, 1839, pp. 224 sgg.; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination*, cit., II, p. 157; E. ROHDE, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, transl. by W. B. Willis, New York-London, Harcourt, Brace & Co.-Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925, p. 290; DODDS, *The Greeks and the Irrational*, cit., p. 71.

possa riproporre in un diverso contesto e con un diverso significato per l'epoca e l'opera di Cardano, e ciò in forma di una dialettica operante a tre livelli: tra l'oracolo della natura e l'oracolo sacerdotale, tra la spontaneità della profezia naturale e la conoscenza e il padronaggio di una tecnica rigorosa di interpretazione dei segni, e, infine, tra la penetrazione intuitiva dell'illetterato (l'idiota di cusaniana memoria) e la mediazione di un sapere articolato.

Data l'ambivalenza della tematica oracolare in Cardano, anche le figura della profetessa oscilla tra il riferimento ad una potenza sovraumana e la naturalezza che promana dall'essere una parte dell'espressività della natura (ma la possibilità di una conciliazione delle due posizioni non è poi così remota se è vero, come diceva Aristotele, che la natura ha del demoniaco, luogo, tra l'altro, ben noto a Cardano).¹ Da un lato, il veggente è un *sapiens* che, avendo raggiunto il più elevato livello di conoscenza – vale a dire, la visione, per quanto momentanea, dell'eterno e dell'infinito – si separa dal resto dei mortali;² dall'altro, sibille, pizie e profeti si caratterizzano proprio per la loro *ignorantia*, cioè per essere spinti a profetare in uno stato di incoscienza e per non essere altro che dei portavoce della conoscenza tacita della natura. Uno dei problemi che chiudono il *De immortalitate animorum* di Cardano è esattamente la questione: «Perché i profeti sono necessari al mondo?». La risposta è la ben nota argomentazione avicenniana modulata in modi così diversi da Pietro d'Abano, Pomponazzi e Spinoza. Il profeta rende accessibile al volgo e ai sensi ciò che il sapiente conosce attraverso studio e astrazione. Ciò facendo, esso diventa quindi la mediazione indispensabile per sanare la frattura tra natura e sapienza.³

5. CONCLUSIONE

Come si è già avuto modo di dire all'inizio, Cardano, innestando la teoria della divinazione su una generale dottrina delle diverse forme di sapienza, innalza la tradizionale distinzione tra divinazione artificiale e divinazione naturale da una divisione di mero caratte-

¹ ARIST., *De divinat.*, 463b 14.

² *Paralipomena*, oo x, p. 539b: «Ipsum enim scire atque cognoscere segregat a mortali, et statim fit ut immortale».

³ *De immortalitate animorum*, oo ii, p. 535b: «Cur prophetae mundo necessarij? Ut ea, quae sapientes eruditione intelligunt, plebs fide et simplici auditu agnoscat: ne vel cuiquam quod rectum sit, ac pium, in obscurō sit, vel omnes ob sapientiam adipiscendam artes et reliqua vitae munia deserere cogantur». Campanella imprime un ancor più forte accento politico alla dottrina della profezia divina. Si veda *Theologia*, cit., p. 106.

re metodologico ad una di valore ontologico. Se è infatti vero che Cardano distingue tra la sapienza umana (e demoniaca), in quanto scienza dell'apparenza, e la sapienza divina (e naturale), che è scienza dell'essere, più in generale, la distinzione tra sapienza divina e sapienza umana presuppone però una distinzione tra vera e falsa apparenza, non essendo possibile per l'uomo prescindere dai limiti dell'apparente, sia esso visione, sogno, fantasma, estasi o *idolon*. Il vero sapere, in quanto scienza delle vere apparenze, è dunque divinazione veritiera. Ciò risulta quanto mai evidente nel caso specifico della profezia oracolare. Da un lato vi è da parte di Cardano lo sforzo di portare all'espressione la spontanea sapienza e preveggenza della natura, uno sforzo che è costantemente esposto a insidie di plagio, simulazione e mistificazione date le continue interferenze provenienti dai mondi umano e demoniaco. La problematicità e ambiguità della profezia naturale e i suoi confini sempre incerti con la divinazione artificiale sono messi in luce proprio dalla natura intrinsecamente retorica e 'artificiosa' del linguaggio umano. D'altro lato, la bontà del responso oracolare è verificata proprio dalla muta testimonianza della natura e dal momentaneo obliteramento della coscienza umana, che aprono la porta ai presagi veritieri, al sogno premonitore, a ciò che solo in apparenza e in superficie sembra perte naturale perché in realtà è espressione diretta e immediata della natura.

Si è visto come Cardano oscilli tra demitologizzazione razionalistica, spiegazione naturalistica e relativizzazione storicitistica. Il modo in cui egli affronta il tema della profezia dimostra ancora una volta come l'annosa questione relativa al suo atteggiamento nei confronti della religione sia estremamente complessa, ed un uso troppo disinvolto di categorie quali 'demitologizzazione', 'secolarizzazione', 'naturalizzazione', spesso abusate negli studi cardaniani, oltre a lasciarsi sfuggire la peculiare posizione del medico milanese (Cardano non è deista né illuminista *ante literam*), rischierebbe di appiattire la sua intricata vicenda intellettuale (e vale la pena sottolineare che la vicenda è intricata e non contraddittoria) ad un caso particolare nelle applicazioni meccaniche, aggiornate quanto si vogliano, del vecchio escamotage storiografico del *vom Mythos zum Logos*. Sulle prime, la posizione di Cardano sembra caratterizzarsi per una certa ambivalenza, ambivalenza che ha certamente dato luogo a non pochi equivoci. Da un lato egli esalta i poteri della natura, dall'altra presuppone l'esistenza di una facoltà superiore – l'*intellectus* o *mens* – che, non solo trascende i limiti della causalità e attività natura-

le, ma ne rappresenta il compimento e inveramento. Se, al di là di tutte le oscillazioni (ora verso la natura e l'individuale, ora verso l'intelletto divino e l'universale), volessimo individuare il baricentro della posizione cardaniana, la troveremmo probabilmente nella sua costante tensione a raggiungere una conoscenza sempre più articolata e sofisticata dell'individualità. Mentre, ad esempio, nel caso di Pomponazzi, la costitutiva incapacità dell'intelletto di conoscere il particolare (e di pervenire quindi, ad una scienza dell'individuale) divide in una frattura irrisanabile la comprensione congetturale del futuro dalla conoscenza intellettuale degli universali, in Cardano l'intelletto – sia esso divino o umano – ha la capacità di conoscere il particolare. La mente conosce il particolare, ma in una maniera diversa da come questo è conosciuto dai sensi. Il modo in cui la mente conosce il particolare non è in fondo diverso dall'analisi matematica. Dato ad esempio un triangolo, dice Cardano, possiamo da esso estrarre proprietà e leggi geometriche via via sempre più complesse analizzandone la sua specifica natura. Diversamente dalla dottrina aristotelica di stretta osservanza, per Cardano si può dare scienza del particolare per la semplice ragione che ogni particolare contiene un oggetto universale e infinito passibile di analisi infinita. Da questo punto di vista, l'analisi matematica non è diversa dall'analisi dei sogni. Entrambe hanno a che fare con l'analisi interminabile dell'oggetto infinito, un oggetto che per la mente umana assume sempre l'aspetto di una forma particolare (la pecora e il cavallo che nel sogno inglobavano per un momento un universo inesauribile di significati). Cardano ritiene che questa corrispondenza basti a dimostrare il fatto che l'unione dell'intelletto agente con l'intelletto umano non viene mai meno, anche nel caso della percezione dei particolari, perché altrimenti la stessa conoscenza, la sua continuità e coerenza si sfalderebbero irreparabilmente. Non ci sarebbe più memoria, storia o futuro, e il tutto si risolverebbe in un insensato andirivieni di immagini e percezioni. Ma vi è un'ulteriore ragione del perché il sensibile e l'intelligibile trovano un punto d'incontro nella visione divinatoria cardaniana, ovvero il fatto che l'intero universo aspira a ricongiungersi con Dio: «I demoni e il resto delle menti di rango inferiore si innalzano a Dio. Se i demoni conoscono i particolari, essi conoscono anche gli intelletti superiori, da cui essi sono a loro volta conosciuti».¹ All'interno della totalità dell'essere, ogni ente, in grandi diversi, conosce il tutto di cui è parte. Tale è il fondamento della

¹ *De arcanis aeternitatis*, oo x, pp. 42-43.

divinazione: un reciproco rimandarsi di conoscenze da un angolo all'altro dell'universo, dagli enti più elevati ai più oscuri. L'uomo percepisce il futuro poiché gli è data la possibilità di accedere a questa totalità di rimandi significanti.

EUGENIO CANONE

ISPIRATI DA QUALE DIO?
BRUNO E L'ESPRESSONE DELLA SAPIENZA

SUMMARY

This article examines some themes which, in different ways, are relevant to Bruno's thinking on divination. It explores the idea that the divinity can be a source of inspiration or can manifest in a certain manner its 'will', which is accomplished by means of the activity of special individuals. In what sense can one say that, for Bruno, creative inspiration, whether poetic or philosophical, is supported and strengthened by the divinity or is a gift of divine grace? Also considered is the theme of the Muses and intermediary deities, as well as the notion of the different levels of Wisdom. The article returns, moreover, to the question of 'contraction' and of the *spiritus*, considered in relation to Bruno's conception of divination.

Un tema sul quale mi sembra opportuno richiamare l'attenzione è il concetto bruniano di ispirazione. Più precisamente, se è dato rintracciare negli scritti del filosofo nolano una concezione dell'ispirazione creativa che abbia a che fare con l'idea di ispirazione profetica; un discorso che riguarda la poesia e, per Bruno, la stessa filosofia. Del resto, nelle sue opere egli insiste sul legame speciale esistente tra poesia e filosofia; anzi, tra poesia pittura e filosofia,¹ in relazione alla fantasia e alla capacità di figurare qualcosa di nuovo – e in qualche modo di 'antico' – in grado di coinvolgere mente e cuore. Allora, in che termini l'ispirazione creativa del poeta nonché del filosofo può dirsi profetica, e in che modo sarebbe guidata dalla divinità? Inoltre, quale divinità: un dio, un demone? Se la somma divinità, quale fato o provvidenza superiore in cui coincidono libertà, volontà e necessità, è concepita come (in sé) indifferente rispetto alle cose del mondo – come quel dio che, in quanto «*absoluto, non ha che far con noi*»² –, è pur vero che per Bruno la divinità, in quanto si comunica e si diffonde nella natura,³ assiste l'uomo

¹ *Explicatio*, BOL II,II 133-134; *De imag. comp.*, BOL II,III 198.

² *Spaccio*, BSP 257.

³ In tal senso, si ricordi l'assunto, di ascendenza platonica e poi ripreso dalla scolastica, «*bonum est diffusivum sui*». Per come lo considera Bruno vedi «*De campo Caelii, id est bonitate naturali*», *Lampas trig. stat.*, BOM 1164-1172, in partic. p. 1170: «*xv. Considerantibus Caelum in haec inferiora influere, apparebit significatio boni pro eo quod est sui diffusivum, communicativum, liberale, serviens, obsecundans*». Cfr. BOL III 109.

nelle sue imprese giuste ed eroiche.¹ Più che l'«altissima et infinita unità», che l'uomo può solo adorare, sarebbero gli dèi o «eminenti numi»² a favorire e proteggere l'attività creativa del singolo. Se quindi i 'doni', anche quelli di carattere profetico, «procedono dal primo et infinito onnipotente lume», a distribuirli sono gli dèi, considerati appunto «distributori de doni».³ Per Bruno «beneficii e doni degli dèi» e, in generale, di forze demoniche attengono specificamente alla sfera naturale.⁴ Tuttavia, nella prospettiva demonologica che è da lui fatta propria, dèmoni non sono soltanto delle potenze della natura, ma anche degli individui capaci di un perfezionamento così elevato da comportare una loro trasformazione in entità superiori. L'eroe o il sapiente o anche l'artista, come individui di ingegno sublime e produttivo, sono qualcosa di diverso rispetto all'uomo; sarebbero appunto dèmoni.⁵ Dèmoni sono da ritenere quei «savi» come Parmenide, Pitagora, Socrate ed Epicuro, «uomini divini e sapientissimi».

Riguardo alla profezia e, in particolare, alle tante profezie circolanti nella sua epoca, la posizione di Bruno è essenzialmente critica. Del resto, il tramonto degli oracoli era stato già da tempo diagnosticato da Plutarco. Pertanto, l'immagine della Sibilla che il filosofo nolano offre nei suoi scritti, per es. nel *De immenso*, è per lo più negativa: il linguaggio enigmatico e poetico, ma in certo mo-

¹ Bruno parla quindi di «uomini di eroico spirito», di «animo veramente eroico», del tutto indipendentemente dalla «bassa condizione» sociale (*Causa*, BOEUC III 83).

² Le espressioni ricorrono nella 'epilogazione morale' che Bruno fa recitare a 'Prudenzio' a conclusione dei dialoghi della *Cena*: «Io ti scongiuro, Nolano, per la speranza ch'hai nell'altissima et infinita unità che t'avviva, et adori; per gli eminenti numi, che ti protegeno, e che onori; per il divino tuo genio che ti difende, et in cui ti fidi [...]» (BOEUC II 283).

³ Ivi, p. 39.

⁴ Sono da vedere in proposito vari brani dello *Spaccio*, in cui Bruno parla della sapienza naturale degli Egizi: «Vedi dumque – afferma 'Sofia' rivolgendosi a 'Saulino' – come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi; vedi come a quell'una diversamente bisogna ascendere per la partecipazione de diversi doni: altrimenti in vano si tenta comprendere l'acqua con le reti, e pescar i pesci con la pala»; «una bontà, una felicità, un principio assoluto de tutte ricchezze e beni, contratto a diverse ragioni, effonde gli doni secondo l'exigenze de particulari» (BSP 254, 257; cfr. anche pp. 251 e 256).

⁵ Ci sarebbero, osserva Bruno nei *Furori*, «tre gradi d'intelligenze: perché son altre nelle quali l'intellettuale supera l'animale, quali dicono essere l'intelligenze celesti; altre nelle quali l'animale supera l'intellettuale, quali son l'intelligenze umane; altre sono nelle quali l'uno e l'altro si portano ugualmente, come quelle de demoni o eroi» (BOEUC VII 191). Per alcune considerazioni sull'idea bruniana di eroe-demone cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari. Cinque studi su Giordano Bruno*, Roma, 2005, pp. 34-35.

do decifrabile della Sibilla risulta poi smarrito; rimarrebbero solo espressioni tortuose e follia.¹ Va però rilevato che Bruno riconosce l'esistenza di una capacità profetica, grazie alla quale si rende possibile prevedere il futuro, una capacità che sarebbe propria di poeti, filosofi e uomini di scienza più che di Sibille. Si veda quanto egli fa dire a 'Sofia' in merito all'opera di Crantore di Soli e rispetto all'intento dello *Spaccio de la bestia trionfante*: «Io, o Saulino, ho inteso in verità accaduto in cielo altro che quel tanto che in fantasia, in sogno, in ombra, in spirito di profezia vedde Crantore circa il dibatto de la Ricchezza, Voluptà, Sanità e Fortezza».² Uno «spirito di profezia» Bruno individua anche nei versi di un poeta come Luigi Tansillo³ e nei *Meteorologica* di Aristotele.⁴ Nel passo citato dello *Spaccio* le espressioni da evidenziare sono «vedde» e «ho inteso». L'intuizione profetica e poetica esprime un'anticipazione rispetto al futuro – nei suoi stessi scritti, in particolare negli *Eroici furori* come pure nei Poemi filosofici latini, Bruno attribuisce ai sonetti e alle parti poetiche tale funzione –, ma non comporterebbe di per sé l'intendere il significato e le conseguenze avvenire di ciò che è 'figurato'. Gli stessi termini – «vedere», «intendere» – ritornano in un brano celebre della *Cena de le Ceneri*, in cui si parla della profetessa Manto «che vedeva, ma non intendeva», diversamente da suo padre Tiresia che, pur essendo cieco, aveva piena capacità di interpretare e di intendere.⁵ È noto che nel brano della *Cena* è implicito un riferimento a Copernico, con il riconoscimento da parte di Bruno del merito dell'astronomo polacco («costoro in effetto son come quelli interpreti che traducono da uno idioma a l'altro le parole») rispetto alla propria opera («sono gli altri poi che profondano ne' sentimen-

¹ «Talis Apollineum furiosa Sibylla per antrum / Bacchatur (referunt); non sensus, non color unus. / Qui potis est igitur sacri commenta furoris / Tantis eruere e tenebris, ambagibus tantis, / Turbine phantasiae e tanto, qui fluctuat intus?» (*De immenso*, BOL 1, II 299). Cfr. *Causa*, BOEUC III 49.

² *Spaccio*, BSP 131; Bruno si riferisce a un brano del libro XI dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico.

³ Citando alcuni versi del giovanile poemetto *Vendemmiatore* («Se non togliete il ben che v'è da presso, / come torrete quel che v'è lontano? [...]»), Bruno sottolinea che «si può tirar a certo miglior proposito quel che disse il Tansillo quasi per certo gioco» (*Cena*, BOEUC II 51), e l'espressione «per certo gioco» qui corrisponde a «spirito di profezia».

⁴ Riferendosi all'idea di 'vicissitudine', Bruno osserva che «nel fine del primo libro della sua *Meteora* [Aristotele] ha parlato come un che profetiza e divina; che benché lui medesmo tal volta non s'intenda, pure in certo modo zoppigando, e meschiando sempre qualche cosa del proprio errore al divino furore, dice per il più e per il principale il vero» (ivi, pp. 259, 261).

⁵ Ivi, p. 37.

ti, e non essi medesimi»).¹ Quindi, Copernico sarebbe come Manto e Bruno come Tiresia.²

D'altra parte, l'idea di una qualche predestinazione e grazia – l'idea cioè di «certi Mercuri» che gli dèi invierebbero agli uomini³ – non è per il filosofo nolano in contraddizione con l'idea di un personale e progressivo perfezionamento dell'uomo, fino a «farsi perfetto con transformarsi et assomigliarsi» alla divinità.⁴ Al di là di certi benefici divini, per Bruno è tuttavia in virtù della ricerca e dello studio che il singolo si eleva spiritualmente; pertanto la 'scienza' – più di una qualche grazia o un qualche dono – «è uno esquisitissimo cammino a far l'animo umano eroico».⁵ Secondo tale prospettiva, in cui morale e conoscenza si intrecciano con una peculiare soteriologia, la salvezza non scende dall'alto ma si costruisce dal basso.

Si tratta di questioni che rinviano alla concezione bruniana della sapienza, cioè ai tre gradi della sapienza⁶ in collegamento con la dottrina dei tre mondi: metafisico, fisico-naturale, razionale. Nel mondo razionale e umbratile, propriamente il mondo dell'uomo con la sua memoria collettiva, si decide il destino degli individui, dalla gloria all'ignominia, e solo indirettamente lo scenario del Giudizio può riguardare – oltre la civiltà, cioè la fama o l'oscurità – un mondo divino superiore.⁷ Secondo Bruno è questa una possibilità che

¹ *Ibidem*.

² Sempre nella *Cena* e con riferimento al racconto evangelico, Copernico è paragonato a Giovanni Battista; l'astronomo polacco sarebbe stato «ordinato da gli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta» (ivi, p. 41). Il «sole» (che nel racconto evangelico si riferisce a Gesù Cristo e al suo messaggio) nel brano indica ovviamente la 'nolana filosofia'. Vedi E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, p. 39.

³ Per tale concezione, nei suoi scritti Bruno si richiama tra l'altro alla 'tradizione ermetica' e, in particolare, all'*Asclepius* (vedi *Spaccio*, BSP 252-259). In considerazione della duplicità della natura del messaggero degli dèi (sulla cui duplicità Bruno insiste nella *Cabala del cavallo pegaseo* e nel *De imaginum compositione*), non sorprende che tali Mercuri possono esprimere un ruolo ora positivo ora negativo, come risulta dai due brani riportati di seguito: «Non cessat providentia deorum – dixerunt Aegyptii sacerdotes – statutis quibusdam temporibus mittere hominibus Mercurios quosdam, etiam si eosdem minime vel male receptum iri precognoscant» (*De umbris*, BUI 14); «quei che essendo usciti dal fango e caverne de la terra, quasi Mercuri et Appollini discesi dal cielo, con moltiforme impostura han ripieno il mondo tutto d'infinte pazzie, bestialità e vizii, come di tante vertù, divinità e discipline» (*Cena*, BOEUC II 47).

⁴ Si tratta di una pagina famosa degli *Eroici furori*, in cui Bruno afferma che l'uomo eroico può divenire «un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto» (BOEUC VII 121).

⁵ *Causa*, BOEUC III 83.

⁶ *Orat. valed.*, BOL I,I 12-15.

⁷ Il *medium* è il mondo naturale.

rimane aperta e insondabile. Per il filosofo nolano, quello razionale dell'uomo è fondamentalmente un mondo simbolico con paradisi e inferni, alla cui origine c'è la *virtus phantastica* con il suo potere ritentivo e produttivo.¹ Un mondo la cui autonomia, rispetto alla natura, è da considerarsi un prodotto storico-culturale e non un dato originario che corrisponderebbe alla volontà di un dio creatore, che poi da Bruno è concepito quale artefice interno:² potenza impersonale come arte somma della materia o della natura, pertanto al di là della materia e della natura che conosciamo. Bruno fa riferimento a tale dio come sommo artista senza volto,³ ma che comunicandosi nella natura si fa conoscere sotto volti diversi.⁴ La natura naturata sarebbe essa stessa simbolica, essendo ogni realtà finita all'interno di una catena infinita di connessioni, e ciò viene a interessare non solo le innumerevoli specie della natura, ma anche la struttura elementare delle cose e il principio animatore o natura naturante. La natura è simbolica perché è in ogni sua parte animata e correlata. L'anima del mondo è la fonte dell'universale *sensus* e *intellectus*: attribuisce vita, senso, intelligenza a ogni cosa e la mantiene in rapporto con la totalità.

Pur manifestando Bruno un interesse verso l'arte divinatoria – sul piano teorico e non della pratica, rimarrà egli nel corso del processo⁵ –, il suo atteggiamento nei confronti della divinazione è ambivalente.

Da un lato, egli mostra una posizione critica e demistificatoria nei confronti di profezie così come di temporanei poteri, ritenuti

¹ *Explicatio*, BOL II,II 121-122; *De imag. comp.*, BOL II,III 118 sgg.

² *Causa*, BOEUC III 117; *Spaccio*, BSP 14-15.

³ *Causa*, BOEUC III 103, 105, 107.

⁴ *Spaccio*, BSP 249-257.

⁵ Nella sua prima denuncia, Giovanni Mocenigo afferma che Bruno gli avrebbe detto di «voler attender all'arte divinatoria, et che si vuole far correr dietro tutto il mondo» (FIRPO, *Processo*, doc. 2, p. 144). A una domanda specifica dell'Inquisitore veneziano («se [...] habbi detto di voler attender all'arte divinatoria et altre sudette»), nel suo quinto costituto Bruno risponderà: «quanto [...] alla divinatione, particolarmente quella che è dalla astrologia giuditiaria, ho detto et havuto ancora proposito di studiarla per vedere se haveva verità o conformità alcuna. Et questo mio proponimento l'ho comunicato a diversi, dicendo haver atteso a tutte quante le parti della filosofia et d'esser stato curioso in tutte le scientie eccetto che nella giuditiaria; et che havendo commodità et otio, volevo attendere a quella, trovando loco solitario et quieto» (ivi, doc. 15, pp. 187-188). Cfr. il paragrafo «Circa artem divinatoriam» del *Sommario* del processo, in cui tra l'altro si legge tale affermazione di Bruno: «Non ho mai havuto intentione di propagare detta scientia e communicare detto libro [*De sigillis Hermetis, Ptolomei et aliorum*], ma solo haverlo presso di me, sin che fossi informato della forma e teorica della scienza, perché la prattica mai mi piacque, eccetto secondo quella parte ch'appartiene alla medicina» (ivi, doc. 51, p. 287).

soprannaturali, di alcuni individui. Bruno, che con ogni probabilità sarà stato un attento lettore del pomponazziano *De incantationibus*, tende essenzialmente a considerare la profezia come un fenomeno naturale, in rapporto a complessione, temperamento e cultura del soggetto; ciò che trasformerebbe un fenomeno naturale in qualcosa di ‘miracoloso’ è l’immaginazione, sia del soggetto sia degli astanti, di coloro cioè che vi prestano fede. In proposito sono significative, nel *Sigillus sigillorum*, le riflessioni bruniane sulle differenti forme di *contractio*:¹ considerazioni riprese negli *Eroici furori*² e in altri scritti. È da rilevare che il filosofo nolano si mostra critico anche nei confronti di divinazioni e pronostici in relazione – a vari livelli – con l’astrologia, che egli ritiene per lo più come un vano esercizio matematico-astronomico rispetto a un cielo di fantasia.³ Come ho altrove sottolineato, Bruno rifiuta sia la genetliaca sia la teoria del grande anno del mondo: quel gracchiare – come egli osserva nello *Spaccio* – di «pronosticanti astrologi et altri divinatori»,⁴ egli manifesta un atteggiamento parzialmente diverso nei confronti del congiunzionismo. In generale, il suo interesse si rivolge verso forme più arcaiche di astrologia, in connessione al tempo e ai diversi modi in cui la divinità si manifesterebbe nella natura; più che a un’astrologia fondata sui segni zodiacali e gli influssi dei pianeti della cosmologia tradizionale, egli si mostra interessato a un cielo simbolico e ai *paranatellonta*.⁵

D’altra parte, Bruno stesso carica la propria filosofia di una tensione profetica, riconoscendo il valore e la veridicità di una divinazione di carattere naturale che si manifesterebbe variamente – e secondo lui vicissitudinalmente – nella civiltà umana. Questa forma di divinazione riguarda uomini singolari («uomini savii e divini», «uomini rari, eroichi e divini» si legge nella *Cena de le Ceneri*)⁶ che appaiono

¹ *Sig. sigill.*, BOL II,II 180-193.

² BOEUC VII 327.

³ In proposito, mi permetto di citare un mio testo: «Tra l’al di là e l’al di qua non ci sarebbe alcuna separazione metafisica e fisica: spazio e atomi sono gli stessi, gli elementi e le reputate qualità planetarie sono presenti là e qua. Si può allora parlare solo di diversi punti di vista, di centri relativi nell’universo infinito senza centro assoluto. Pertanto, dall’angolazione della sua cosmologia infinitista, Bruno rigetta quello che è uno dei fondamenti dell’astrologia matematica, la quale – sulla base di calcoli relativi alla posizione degli astri – intende offrire delle predizioni circa individui ed eventi sulla Terra. Le predizioni così dettagliate degli astrologi, da Tolomeo in poi, non avrebbero alcuna attendibilità scientifica, nel significato di validità fisica» (E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., pp. 60-61).

⁴ *Spaccio*, BSP 39.

⁵ E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 61, 106-107. Sulla questione dell’astrologia in Bruno cfr. L. SPRUIT, *Giordano Bruno and Astrology*, in *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, ed. by H. Gatti, Aldershot, 2002, pp. 229-249; O. POMPEO FARACOVI, *Bruno e i decani*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, 2004, pp. 409-428.

⁶ BOEUC II 71, 93.

quali messaggeri della divinità e, in tal senso, come ho accennato, dei Mercuri. Per Bruno non si può tuttavia parlare di una legittimazione metafisica del sapiente o dell'eroe come predestinato, trattandosi di individui che – con le loro forze, tramite un proprio e non un altrui spirito, anche in virtù di una qualità innata e di una patria naturale benigna¹ – si mostrano degni della grazia divina.² Dal punto di vista teologico, nella concezione bruniana sembrano affiorare elementi pelagiani o semipelagiani, motivi che del resto erano frequenti nella cultura rinascimentale e che saranno variamente evidenziati nelle accuse rivolte nei confronti dei *novatores* dai censori e dal tribunale del Sant'Uffizio tra Cinque-Seicento. Un aspetto che ritorna con forza negli scritti di Bruno è l'urgenza da parte dell'uomo di compiere l'opera che ognuno riconosce come personale compito morale nella vita (ovviamente, egli si riferisce in particolare alla propria vita e alla propria opera, riconoscendovi caratteri di eroicità). Indipendentemente dal successo finale, che dipende dalla fortuna e dal fato, l'uomo non deve perdere di vista che, più del risultato certo, è la sua ricerca e il suo impegno che hanno valore; un valore che caratterizza la *dignitas hominis* sul piano etico e della conoscenza.

Gli uomini rari, eroichi e divini – scrive Bruno in un brano della *Cena* cui ho già fatto riferimento – passano per questo camino de la difficoltà, a fine che sii costretta la necessità a concedergli la palma de la immortalità. Giungesi a questo che, quantumque non sia possibile arrivar al termine di guadagnar il palio: correte pure, e fate il vostro sforzo in una cosa de sì fatta importanza, e resistete sin a l'ultimo spirto. Non sol chi vence vien lodato, ma anco chi non muore da codardo e poltrone: questo rigetta la colpa de la sua perdita e morte in dosso de la sorte, e mostra al mondo che non per suo difetto, ma per torto di fortuna è gionto a termine tale.³

«Basta che tutti corrano», si legge nei *Furori*.⁴ L'attività e la ricerca – il lavoro, l'industriosità, la sollecitudine ma anche l'aspirazione «alla verità e bene universale»⁵ – connotano la stessa essenza umana

¹ Una patria naturale – Bruno parla tra l'altro di «benignità del cielo» – ma anche culturale, quindi morale. Per alcune considerazioni cfr. *Cena*, BOEUC II 215; *Causa*, BOEUC III 45; *Articuli adv. math.*, BOL I,III 4; *De rerum princ.*, BOL III 554 sgg. (BOM 684 sgg.).

² Quindi, con il 'merito' si dimostra una propria personale 'elezione', ma Bruno è lontano dalla concezione calvinista.

³ BOEUC II 93.

⁴ «CICADA. Ma de gli uomini non tutti possono giongere a quello dove può arrivar uno o doi. \ TANSILLO. Basta che tutti corrano; assai è ch'ognun faccia il suo possibile; perché l'eroico ingegno si contenta più tosto di cascar o mancar degnamente e nell'alte imprese, dove mostre la dignità del suo ingegno, che riuscir a perfezzione in cose men nobili e basse» (BOEUC VII 143). Cfr. *De monade*, BOL I,II 423-425.

⁵ *Furori*, BOEUC VII 449; cfr. *De immenso*, BOL I,I 203-205.

la quale, più che originariamente data, sarebbe una costante conquista. Nell'orizzonte peculiare che si è fin qui indicato, non stupisce che il filosofo nolano affermi di essere «favorito da gli dèi» e che la sua opera è «inspirata da alta intelligenza».¹ Ad ogni modo, il ‘furioso eroico’ è da Bruno presentato come un amante preso da un amore intellettuale della natura-divinità, e viene in mente la suggestiva pur se improbabile etimologia proposta da Ficino nel *Libro dell'amore*: «El terzo amore è l'ordine de' demoni che accompagna el pianeto di Venere [...]; e tutti si chiamano “heroes”, che vuol dire amatorii, el quale vocabolo “heroes” viene da uno vocabolo greco che si dice “heros”, el quale significa amore».²

Dunque, per Bruno, si tratta di eroi-dèmoni anche in quanto geni creativi: individui che rivendicano un personale sentire, nonché la libertà di pensare con la propria testa³ e di valutare sulla base di un proprio giudizio; che non rifiutano pregiudizialmente il passato in quanto tradizione, ma che si orientano e scelgono sulla base di un criterio personale;⁴ che vivono pienamente il proprio tempo seppure in maniera conflittuale. Individui che, proprio per tutto questo, possono godere di un beneficio divino.⁵ Mercuri come intermediari tra mondo divino e sfera umbratile della conoscenza umana, puntualizzando che quella umbratile è secondo Bruno una dimensione immaginativo-simbolica nonché razionale-discorsiva, caratterizzata pertanto dalla mediazione del linguaggio o, più precisamente, dei linguaggi, in relazione alle diverse arti/scienze e alle diverse lingue.

Quella del sapiente è pur sempre una divinazione naturale, in quanto è la natura che funge da *medium* e ‘traduttore’ fra il dio inconnoscibile e l'uomo. Per il filosofo nolano, dio e uomo in alcun modo possono comunicare direttamente tra loro, né su un piano che attiene alla verità né su un piano che concerne il bene. Dio e uomo

¹ Si tratta di un passaggio dell'epistola dedicatoria del *De la causa*, in cui – rivolgendosi a Michel de Castelnau – Bruno scrive: «io amato da savii, admirato da dotti, magnificato da grandi, stimato da potenti, e favorito da gli dèi; io per tale tanto favore da voi già ricettato, nodrito, difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto; come scampato per voi da perigiosa e gran tempesta: [...] a fin che conosca il mondo che questa generosa e divina prole, inspirata da alta intelligenza da regolato senso conceputa e da nolana Musa parturita, per voi non è morta entro le fasce» (BOEUC III 9). Vedi anche *Furori*, BOEUC VII 377: «Però a questo tempo massime denno esser isvegliati gli ben nati spiriti armati dalla verità et illustrati dalla divina intelligenza, di prender l'armi contra la fosca ignoranza, montando su l'alta rocca et eminentre torre della contemplazione. A costoro conviene d'aver ogni altra impresa per vile e vana».

² M. FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987, p. 120.

³ Cfr. *Cena*, BOEUC II 37 sgg.

⁴ Vedi *Furori*, BOEUC VII 65 sgg.

⁵ Cfr. *De umbris*, BUI 23; *Causa*, BOEUC III 9; *De immenso*, BOL I, I 201 sgg.

parlano, per così dire, lingue totalmente differenti. Il linguaggio che mette in contatto tali estremi è quello della natura, con il suo alfabeto di specie, figure, segni; ed è quello della natura propriamente un linguaggio dell'uni-molteplicità, essendo la natura («l'infinito effetto dell'infinita causa», il *logos*, il *verbum*, il *deus in rebus*) a offrire la possibilità di una mediazione tra uno e molteplice. Senza tale mediazione risulterebbe impossibile intendere la volontà e la parola di dio, così come – d'altra parte – vanamente l'uomo si appellerebbe a un dio trascendente, incomprensibile e inconoscibile nella sua assoluta alterità rispetto al comunicarsi della divinità nella natura.

Ciò che l'uomo può congetturare circa l'intelligibile mondo divino – come pure su potenza, sapienza e volontà divine – non può non basarsi che su una rivelazione naturale: «la divina luce è sempre presente», scrive Bruno negli *Eroici furori*.¹ Tuttavia, è proprio in ragione della dinamica vicissitudinale della sapienza umana, con l'alternarsi di periodi di declino e di rinascita, che tale luce viene dall'uomo «persa» e «ricovrata» o «discuoperta».² Come si legge nello *Spaccio*, con richiamo al culto magico degli Egizi: «quella sapienza e giudizio, quella arte, industria et uso di lume intellettuale, che dal sole intelligibile a certi tempi più et a certi tempi meno, quando massima e quando minimamente viene revelato al mondo».³

La *inventio* del genio creativo è dunque un ritrovare, un discoprire; negli scritti bruniani tale motivo non si delinea nella prospettiva convezionale di una *prisca sapientia* che andrebbe restaurata. Ciò implica, da parte di Bruno, una posizione antidogmatica: una critica dell'idea di autorità (teologica, filosofica) e di fedeltà a una scuola, a una tradizione. Di conseguenza – nell'ambito, per es., della poesia – implica il rifiuto di un modello o di una regola da imitare. Come egli rimarca nei *Furori*: «tanti son geni e specie de vere regole, quanti son geni e specie de veri poeti»,⁴ e ciò vale per la poesia come per le altre arti. Il genio creativo ritrova e discopre perché la sua non è una *creatio ex nihilo*, ma – come lo stesso *spiritus phantasticus* – egli genera nuove realtà combinando in modo originale elementi preesistenti.

Va aggiunto che per Bruno l'antichità – metastorica e storica – non rappresenta di per sé un valore o un qualcosa da venerare. Con riferimento alla successiva ben nota *querelle*, si può osservare che per il filosofo nolano non ha senso schierarsi in generale o per gli antichi

¹ BOEUC VII 23.

² Ivi, p. 481; vedi *Cena*, BOEUC II 11 e 63. Cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 82.

³ BSP 255.

⁴ BOEUC VII 67.

o per i moderni, mentre è opportuno schierarsi sempre dalla parte della natura e della ragione, che non sono in conflitto tra loro, così come non lo sono divinità e natura.¹ Pertanto, bisognerebbe guardarsi dall'idea di un'età dell'oro – precedente una presunta caduta dell'umanità – o anche di una originaria sapienza perfetta. Inoltre, 'antico' non è di per sé garanzia di 'vero'. Tra gli antichi filosofi se ne troverebbero alcuni, anche celebri e con un lungo seguito, che rappresentano per lo più un momento di declino della verità naturale (ovviamente, Bruno si riferisce in primo luogo ad Aristotele e ai peripatetici). La sapienza degli antichi è quindi legittimata non sulla base di astratte categorie assiologiche, ma di una verifica circa i risultati raggiunti, sul piano della scienza naturale, gnoseologico, etico.²

Ancora, secondo Bruno, lo stato di natura dell'uomo sarebbe stata una condizione di totale immersione nell'animalità; una condizione in cui non si può parlare di vizio ma neanche di virtù – «è differenza molta tra il non esser vizioso e l'esser virtuoso», afferma Giove nello *Spaccio*.³ Gli uomini primordiali sarebbero stati dotati di una facoltà di divinazione naturale come istinto animale (una sorta di fede animale), in quanto intelligenza della natura e della specie: una «intelligenza non errante»,⁴ rispetto alla quale libertà coincide con necessità. Questo stato di 'incoscienza', che fa dell'individuo uno strumento di potenze superiori, unisce la condizione dell'uomo primordiale e quella del soggetto che è interamente posseduto da furore divino o da entusiasmo melanconico.⁵ Non deve dunque stupire se alla base dell'ispirazione più accesa si diano un istinto animale e una certa fede.

Anche le rivelazioni ritenute di carattere soprannaturale vengono da Bruno ricondotte al piano della natura (una natura, s'intende, pervasa dalla divinità): anima del mondo, spirito, dèmoni rientrano in un'orbita naturale. Tali rivelazioni – che interessano profeti, poeti e filosofi – possono essere più o meno straordinarie e variamente

¹ «Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum. Deus est amor, efficiens, claritas, lux. Natura est amabile, obiectum, ignis et ardor. Ratio est amans, subiectum quoddam, quod a natura accenditur et a Deo illuminatur» (*De minimo*, BOL I,III 136). Per Bruno è assurdo ed empio ritenere che «natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine» (*Spaccio*, BSP 278). Vedi *Summa term. met.*, BOL I,IV 101.

² Vedi *Cena*, BOEUC II 63.

³ BSP 207. Riguardo a tale stato originario dell'umanità, Bruno rifiuta l'idea di *homo homini lupus*: gli uomini primordiali sarebbero stati buoni o cattivi né più né meno di buoi e scimmie, i cui comportamenti non sono valutabili secondo criteri morali.

⁴ *Cabala*, BOEUC VI 101.

⁵ Vedi *Causa*, BOEUC III 199.

ispirate. Esse possono derivare o dal raggiungimento, da parte del soggetto, di uno stato di totale passività, quasi un annullamento di sé, del proprio spirito e della propria coscienza – l'individuo si fa allora «stanza de dèi o spiriti divini»¹ – o da capacità innate che favoriscono un'attività del soggetto: forte immaginativa, acuta cogitativa e, soprattutto, uno «spirito lucido et intellettuale» – come si legge negli *Eroici furori*² –, capacità potenziate mediante esercizio e studio.

Escluso quel genere di impeto che «tende al ferino insensato»,³ e che richiama la prima forma di mania indicata da Platone nel *Fedro*,⁴ per Bruno sarebbero quindi due le specie di furori. I primi tre tipi di delirio divino e, in parte, anche il quarto elencati da Platone⁵ vengono a riassumersi essenzialmente nella prima specie indicata da Bruno (quel farsi «stanza de dèi» cui si è accennato). La seconda, invece, si collega alla mania amorosa di cui parla Platone, ma in una precisa prospettiva gnoseologica. Il filosofo nolano insiste, ai fini dell'elevarsi per quella «scala degli amorosi gradi»,⁶ sulla funzione di un *innato spirito intellettuale*, per cui da «uno interno stimolo e fervor naturale suscitato dall'amor della divinitate» viene acceso «il lume razionale con cui [tali “uomini divini”] veggono più che ordinariamente: e questi non vegnono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti, ma come principali artefici et efficienti».⁷ Rispetto a Platone, Bruno accentua la dimensione gnoseologica e il ruolo della coscienza dell'individuo: la mania amorosa diventa un genere di conoscenza, il genere sommo per l'uomo.

La divinazione del sapiente è sì per «ordine naturale»,⁸ ma comporta il passaggio (cioè l'ascesa) di diversi gradi nell'ambito di un'unitoria potenza conoscitiva che, in rapporto all'intelligenza della natura,

¹ *Furori*, BOEUC VII 119.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Phaedr.* 265a (il passo si richiama al primo discorso di Socrate sull'amore, ivi, 237d sgg.).

⁵ Ivi, 244a sgg., 265b.

⁶ L'espressione è nel *Commento sopra una canzona de amore* di Giovanni Pico; vedi G. PICO DELLA MIRANDOLA, ‘De hominis dignitate’, ‘Heptaplus’, ‘De ente et uno’ e scritti vari, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, p. 569.

⁷ *Furori*, BOEUC VII 119, 121; cfr. anche p. 123: «è un calore acceso dal sole intelligenziale ne l'anima et impeto divino che gl'impronta l'ali».

⁸ *Causa*, BOEUC III 199: «tra le specie della filosofia, quella è la miglior che più comoda et altamente effettua la perfezzion de l'intelletto umano, et è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile [ne renda] coperatori di quella, o divinando (dico per ordine naturale, e ragione di vicissitudine; non per animale istinto come fanno le bestie e que' che gli son simili; non per ispirazione di buoni o mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo, come i poeti et altri contemplativi), o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando, o pur conoscendo e vivendo una vita più beata e più divina».

si sviluppa in una sfera spirituale autonoma. Così, senso, immaginazione, cogitativa, ragione, intelletto vengono a collegarsi a livelli differenti di una divinazione naturale. Si tenga presente che Bruno parla anche di una forma ‘regolata’ di senso o sentimento, di ragione e intelletto, nonché di una forma regolata di amore e melanconia.¹

Una divinazione che Bruno ritiene emblematica è il «profetico lamento» di Ermete nell'*Asclepius*, lamento del quale egli offre una traduzione-rilettura nello *Spaccio*.² Quel pregnante vaticinio in cui, pur nell’amara constatazione del trionfo di empietà e tenebre nonché del tramonto di una «religion della mente»³ e con essa di una civiltà, si preannuncia un prossimo ritorno della luce; tuttavia – ed è un punto importante –, non in virtù di una divinità vendicativa e ‘personale’ – la polemica è nei confronti del Dio dell’Esodo e delle piaghe d’Egitto –, ma di una «giustizia misericordiosa», che per Bruno coincide con la legge della natura, legge della vicissitudine. Va notato che il filosofo nolano cerca di mantenere nei suoi scritti una certa ambiguità in merito alle rivelazioni bibliche, pur facendo alcune puntualizzazioni sulla fede teologica e lo statuto ‘divino’ del profeta che rendono palese il suo pensiero al riguardo. Egli respinge la figura del profeta melanconico e, secondo lui, menagramo. Non sciagure e castighi terribili avrebbe disposto la divinità, non apocalissi più o meno imminenti,⁴ ma la salvifica mutazione vicissitudinale: «per cui cosa non è di male da cui non s’esca, cosa non è di buono a cui non s’incorra».⁵

Ho accennato a un passaggio dello *Spaccio* circa la sapienza e la religione degli Egizi. Bruno rileva in proposito che il politeismo non escludeva l’idea di un’unica divinità suprema: gli Egizi – egli osserva – adoravano «la deità una e semplice et absoluta in se stessa», nonché «multiforme et omniforme in tutte le cose».⁶ Il monoteismo ebraico, anche sul piano etico, viene valutato criticamente da

¹ Cfr. *Cena*, BOEUC II 53, 211, 233; *Causa*, BOEUC III 9, 109, 199; *Infinito*, BOEUC IV 9, 301, 333; *Spaccio*, BSP 26; *Lampas trig. stat.*, BOL III 140 (BOM 1226).

² BSP 258-259.

³ Ivi, p. 259.

⁴ Sul concetto di apocalisse nello *Spaccio* cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., pp. 53-65.

⁵ *Infinito*, BOEUC IV 39. «E quanto a gli stati del mondo – si legge nei *Furori* –, quando ne ritroviamo nelle tenebre e male, possiamo sicuramente profetizar la luce e prosperitate; quando siamo nella felicità e disciplina, senza dubio possiamo aspettar il successo de l’ignoranze e travagli: come avvenne a Mercurio Trimigisto che per veder l’Egitto in tanto splendor de scienze e divinazioni, per le quali egli stimava gli uomini consorti de gli demoni e déi, e per conseguenza religiosissimi, fece quel profetico lamento ad Asclepio» (BOEUC VII 291, 293).

⁶ BSP 268. Per alcuni rilievi cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 40 sgg.

Bruno, il quale mostra una posizione articolata sul sommo profeta di questa religione: Mosè, da lui considerato come un peritissimo mago istruito dai sapienti egiziani. L'elogio bruniano della religione degli Egizi non comporta un interesse verso il politeismo che non sia di carattere teorico, cioè di comprensione filosofica di un culto naturale che Bruno difende dall'accusa di idolatria. L'idea fondamentale su cui egli insiste nei suoi scritti è che l'uomo può elevarsi alla sfera divina «procedendo al profondo della mente».¹ Si tratta di un appello a un'interiorità dello spirito e al 'conosci te stesso' che vuole rivendicare nel contempo l'unità della natura, tenendo conto del legame tra intelligenza (arte) della natura e ingegno (arte) dell'uomo; pertanto tra verità/bontà naturale e amore intellettivo dell'uomo.² Come il filosofo nolano sottolinea nella *Cena de le Ceneri*: «non posso inamorarmi di cosa ch'io non vegga»,³ e – come egli precisa nei *Furori* – «la vista suole promuovere l'affetto ad amar più che non è quel che vede».⁴

Quello che per Bruno conta, ciò che legittima il messaggero – e lo si può cogliere con chiarezza nella sua ripresa del motivo erasmiano dei Sileni di Alcibiade – non è la forma solenne del messaggio e l'autorità del presunto Mercurio (autorità derivante da una supposta investitura divina, dal seguito di una qualche setta/scuola o di una religione), ma il contenuto del messaggio rispetto ai frutti che da esso possono derivare. Quindi, il metro che ci farebbe distinguere il vero dal falso profeta, come il vero dal falso sapiente – i Mercuri benefici dagli *angeli nocentes* –, non dipende dalla fede, dalla consuetudine cultuale di un determinato popolo come pure dal sapere tramandato nelle scuole, ma concerne il grado di veridicità e utilità che può essere verificato, sul piano della ragione e a livello etico, nella prospettiva di una piena legittimazione della natura. La concezione di messaggero di verità e di filosofo eroico contempla anche l'idea di una solitudine contingente propria del profeta: «un solo, benché solo – scrive Bruno nella *Cena* –, può e potrà vincere, et al fine arà vinto e triomfarà contra l'ignoranza generale».⁵

Ho notato che l'atteggiamento di Bruno nei confronti della divinazione è ambivalente; un'ambivalenza che viene a riguardare i concetti di ispirazione e di furore, di contrazione dello spirito e di rapimento estatico,⁶ così come le figure del profeta (e del mago),

¹ *Furori*, BOEUC VII 317.

² Cfr. ivi, pp. 231, 233.

³ *Cena*, BOEUC II 35.

⁴ BOEUC VII 179.

⁵ BOEUC II 51; cfr. ivi, p. 71.

⁶ Si può citare un brano significativo della *Lampas triginta statuarum* che si riferisce alla *cognitio*: «Est ecstasis, utpote facultas ad abstrahendum a sensibus a praesentibus,

nonché delle Muse e della Sibilla. Va segnalato che, su questi temi, nei suoi scritti Bruno si rifa a diversi autori, da Platone a Ficino e Pomponazzi, da Apuleio e Plutarco ad Agrippa di Nettesheim. Negli scritti bruniani spesso il profeta è presentato come «astratto divino» e «assumpto apocaliptico»,¹ mentre sia le Muse che la Sibilla appaiono come entità o creature alienate, nel migliore dei casi strumento di una volontà divina, ma per lo più involucri che accolgono uno spirito estraneo. Si ricordino, in proposito, le parole con cui sono introdotte, nei *Furori*, le due figure femminili (Laodomia e Giulia, a loro modo sacerdotesse) del dialogo conclusivo dell'opera: «due donne – scrive Bruno –, alle quali [...] non sta bene di commentare, argumentare, descifrar, saper molto, [...]; ma ben de divinar e profetar qualche volta che si trovano il spirito in corpo».² Se le Muse – indicate anche come «puttane muse di Parnaso»³ – parlano «per gonfio e superbo verso in Elicona»⁴ e ispirano, in quanto a loro volta ‘gonfiano di vento’, la Sibilla sarebbe «impregnata da Febo».⁵

Tuttavia, pur mostrandosi sprezzante verso la «consuetudine di far l'invocazione»,⁶ a volte Bruno evoca e invoca le Muse,⁷ anche se egli tiene a rimarcare che si tratta di una propria musa:⁸ una «nolana Musa»⁹ o, comunque, delle Muse/Ninfe da lui conosciute e amate. Un passaggio della *Cena de le Ceneri* chiarisce i termini di tale invocazione e aspettativa: «a voi Muse d'Inghilterra dico, inspiratemi, suffiatemi, scaldatevi, accendetemi, lambiccatevi, e risolvetevi in liquore, datemi in succchio»¹⁰ – il seguito del brano conferma quella che Aquilecchia ha definito una «prolungata metafora erotica».¹¹ Va

et appulsus ad superiora et continuatio quaedam rationis humanae cum intelligentia divina seu daemonica, sive bona sive mala illa sit. [...] Enthusiasmus, quem prophetis, vatis poetis, qui vere poetae sunt atque vates, tribuunt. [...] Est irradiatio quaedam vel fulgor vel calor spirituosus, impellens et exagitans ingenium ad supra vulgares operationes. Hic in sapientibus, qui non tantum ex dono, quantum etiam ex industria quadam et studio fiunt poetae et philosophi, sequitur post ecstasim, sicut in Platone et Socrate, qui per multas horas diei extra sensus sublati in vim intellectivam prorsus incumbebant. Sed ex his quanto hi meliores philosophi, tanto hi meliores vates» (BOL III 142; BOM 1232).

¹ *Causa*, BOEUC III 49.

² Per questo, aggiunge Bruno, «gli ha bastato de farsi solamente recitatri ci della figura lasciando a qualche maschio ingegno il pensiero e negocio di chiarir la cosa significata» (BOEUC VII 41). Su Laodomia e Giulia cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 67 e nota 1.

³ *Causa*, BOEUC III 49; «Muse puttane d'Elicona» (*Candelaio*, BOEUC I 37).

⁴ *Cena*, BOEUC II 35.

⁵ *Causa*, BOEUC III 49.

⁶ *Furori*, BOEUC VII 69.

⁷ Ivi, p. 61 sgg.; cfr. *De minimo*, BOL I,III 135-136.

⁸ *Furori*, BOEUC VII 69.

⁹ *Causa*, BOEUC III 9.

¹⁰ *Cena*, BOEUC II 35.

¹¹ Ivi, p. 339, nota 34.

puntualizzato che l'invocazione del filosofo nolano è sempre rivolta a un proprio oggetto d'amore – nel senso di una propria contemplazione dell'oggetto d'amore –, a una personale Musa ispiratrice.¹

Anche la figura della Sibilla è a volte riscattata da Bruno, come accade nelle prime pagine del *De minimo*, dove egli allude, assieme, ai vaticini della Sibilla Cumana e di Evandro.² In entrambi i casi il riferimento è a Virgilio, rispettivamente alla Egloga IV e al libro VIII dell'*Eneide*, quindi l'avvento propizio di un nuovo 'eroe' (per il filosofo nolano di sempre nuovi eroi-messaggeri della divinità) e il monito ad agire, con la lode delle gesta degli eroi del passato e sempre mirando alla gloria.

L'ambivalenza che ho segnalato ci riporta alle varie specie di contrazione prese in esame nel *Sigillus sigillorum*: in una sezione a sé stante dell'opera Bruno ne elenca quindici.³ Tranne l'ultima – la quindicesima dell'elenco – che è decisamente positiva e sarebbe propria dei filosofi,⁴ le altre forme di contrazione si rapportano a pratiche ascetiche, a dinamiche istintive di difesa e, per lo più, a fenomeni di suggestione e di eccitazione immaginativa, derivanti per es. dal desiderio o dal timore. Si rapportano, ancora, a fenomeni di alterazione della coscienza e di allucinazione, spesso connessi a stati patologici favoriti da complessione saturnina e umore melanconico, fino a più gravi fenomeni di alienazione, invasamento e possessione demonica. Si tratta sempre di contrazioni dello *spiritus* – uno spirito proprio o uno spirito estraneo – che sono riconducibili a cause naturali, anche quando implicano l'intervento di démoni, i quali, come si è notato, rientrano in una sfera naturale. Nelle ultime pagine del *Sigillus*,⁵ Bruno sottolinea la distinzione tra una *contractio* che attiene al piano del *descensus* rispetto a un'altra che concerne il piano dell'*ascensus*. Le quindici specie elencate nella sezione *De multiplice contractione* (in relazione a una virtù molteplice) si riferiscono evidentemente tutte al secondo tipo.

A quale specie di contrazione si collega la virtù profetica e, inoltre, la fonte che ispira la divinazione sarebbe di natura divina o demonica? Già un autore come Plutarco aveva dato – nel *De defectu oraculorum* e nel *De Pythiae oraculis* – risposte articolate in merito al quesito, con una significativa oscillazione.⁶ L'oscillazione tra natura divina

¹ Si veda in proposito il finale del *De immenso*, BOL I,II 317-318.

² *De minimo*, BOL I,III 136.

³ *Sig. sigill.*, BOL II,II 180-193.

⁴ Ivi, pp. 192-193. Cfr. in tal senso il brano della *Lampas triginta statuarum* cit. *supra*, nota 6 a pp. 401-402.

⁵ BOL II,II 213-214.

⁶ Nel *De defectu oraculorum* si insiste sull'origine demonica (come poi nel *De magia* di Apuleio), mentre nel *De Pythiae oraculis* su quella divina.

e demonica circa la fonte della divinazione si presenta anche negli scritti di Bruno, secondo il quale dipende dal tipo di profezia, dalla disposizione e intenzione del soggetto coinvolto e dal grado di sapienza di cui si tratta. Ritornando al *Sigillus*, Bruno menziona Mosè e Cristo riguardo alla prima forma di contrazione: una *contractio loci* che comporta un distacco, un periodo di vita eremitica e un raccogliersi in sé. Questo tipo di contrazione può risultare estremamente negativo se si guardano gli sviluppi nell'ambito delle religioni rivelate, in quanto verrebbe promossa una contemplazione oziosa. Nel testo Bruno allude soprattutto alle sette dei protestanti – considerate perniciose: un motivo sviluppato poi nello *Spaccio* – e al contrasto sull'interpretazione del rito eucaristico.¹ A pratiche religiose, ritenute fortemente devianti, si accenna più volte in tali pagine del *Sigillus sigillorum*.

La dodicesima specie di contrazione concerne gli apocalittici,² e con il termine Bruno intende riferirsi in particolare a Paolo di Tarso e al suo *raptus*, più che a Giovanni Evangelista;³ in generale, il richiamo è a una certa tipologia di mistici. Gli apocalittici sarebbero affetti da una grave forma di melanconia. Bruno parla di asini che sembrano profeti,⁴ e che pretendono di raggiungere l'estasi concentrandosi sulla «morte di un qualche Adone» (l'allusione a Cristo è palese).⁵ Anche la quattordicesima forma di contrazione⁶ fa in qualche modo riferimento a una *vis prophetandi*, cioè a quei casi, apparentemente inspiegabili, in cui uomini totalmente ignoranti si mostrano repentinamente sapienti e profeti, per poi ritornare subito dopo nella condizione asinina che gli era propria, una volta evacuato lo spirito estraneo del quale erano posseduti.

Un punto su cui Bruno insiste⁷ è la possibilità, da parte di taluni individui anche se a volte in modo effimero, di raggiungere la sapienza così come stati di beatitudine e di estasi, nonché delle capacità divinatorie in virtù di una contrazione dello spirito. Un'arte, per così dire, che sarebbe affine a quella possibilità di catturare e contrarre determinati influssi astrali e in collegamento con l'anima del mondo: tema su cui Ficino si era soffermato nel terzo libro del *De vita*. Sia che si parli di *descensus* o di *irradiatio*, l'anima e lo spirito si mani-

¹ BOL II,II 180-182.

² Ivi, pp. 189-190. Sugli apocalittici cfr. *Causa*, BOEUC III 49 e 107; vedi anche *Thes. de magia*, BOL III 488 (BOM 392).

³ Cfr. BOEUC III, p. 347, nota 13.

⁴ *Sig. sigill.*, BOL II,II 189.

⁵ Ivi, p. 190.

⁶ Ivi, pp. 191-192.

⁷ Nel *Sigillus* e in altri scritti, specificamente in quelli dedicati all'esame di teoria e prassi della magia.

festerebbero con un fenomeno di progressiva opacizzazione in rapporto a qualità diverse e in relazione ai contrari che agiscono nella natura e in noi stessi: caldo / freddo, luce / tenebre, unione / disgregazione; amore / odio, memoria / oblio. Per cui, di conseguenza, si darebbero: angeli o dèmoni della luce e angeli o dèmoni delle tenebre, angeli o dèmoni della memoria e angeli o dèmoni dell'oblio, sempre – come ho rilevato – in un'orbita naturale e, possiamo aggiungere, in una dimensione gnoseologica ed etica. Secondo Bruno talvolta i dèmoni o spiriti possono ingannare intenzionalmente,¹ mentre altre volte essi si esprimono attraverso enigmi e le conseguenze negative per l'uomo dipendono da una erronea interpretazione di tali messaggi criptici. Un caso emblematico, ricordato nel *De monade*, sarebbe quello di Cecco d'Ascoli che avrebbe male interpretato quanto gli era stato divinato dallo spirito Floron.²

La contrazione dello spirito può essere favorita e rafforzata da determinate pratiche di purificazione, da astinenza, ascetismo, nonché da costanti esercizi di concentrazione, da preghiere e invocazioni. Un impegno gravoso che in alcuni casi farebbe acquisire una capacità di vincolare altri individui, anche numerosi individui e per lungo tempo, sempre che il soggetto sia dotato di un potere carismatico, e che si diano un'immaginazione e una fede adeguate. A volte, tale soggetto si configura come una marionetta nelle mani di uno spirito alieno; in maniera analoga la Pizia e la Sibilla potevano apparire quali marionette nelle mani del dio o del demone. Spesso, è proprio il soggetto dotato di particolari poteri che riesce a vincolare un individuo adatto, tanto da farne un fantoccio nelle sue mani. In merito a casi di manipolazione delle coscienze³ e in una prospettiva di evidente impostura, nel *De imaginum compositione* Bruno ricorda un episodio relativo a Cerinto,⁴ che per certi aspetti ricorda quanto scrive Machiavelli nei *Discorsi* riferendosi a Numa.⁵ Cerinto avrebbe sedotto una fanciulla trasformandola in Sibilla, la quale all'occasione era in grado di vaticinare o, meglio, dava l'impressione di vaticinare, su comando dell'abile pigmalione che l'aveva soggiogata.

¹ Cfr. *De magia*, BOL III 426 sgg. (BOM 224 sgg.); *De monade*, BOL I,II 467-468.

² *De monade*, BOL I,II 467.

³ Spirito proprio, animo, coscienza sono termini correlati se non sinonimi.

⁴ *De imag. comp.*, BOL II,III 199. Cerinto è tra l'altro menzionato da Ireneo nell'*Adversus haereses*.

⁵ Vedi N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1983, p. 68 (Machiavelli si rifa a Livio).

Nelle opere bruniane viene sottolineato uno stretto legame tra magia e facoltà o arte della divinazione e della profezia. Ci sarebbero diversi tipi di profeta così come ci sono diversi tipi di mago;¹ profeti che – come si legge *De la causa, principio et uno* – possono essere ispirati da «buoni o mali demoni».² Si può notare che negli scritti del filosofo nolano risulta confermata una delle accuse che gli saranno mosse nel corso del processo, sulla base delle denunce di Giovanni Mocenigo e di alcuni concarcerati, cioè che Mosè e Cristo sarebbero stati né più né meno che dei maghi, dei maghi potenti. Va aggiunto che nei documenti del processo bruniano,³ in relazione a Mosé e Cristo nonché a profeti e apostoli, ricorre un linguaggio che rinvia a un lessico peculiare della miscredenza – immaginazione, finzione, impostura, miracoli apparenti, astuzia, melanconia, interventi di spiriti, arte magica e negromantica –, un linguaggio d'altronde presente in vari testi e atti processuali del Cinquecento e che risale a una specifica tradizione medievale. Anche nella celebre lettera di Kaspar Schoppe a Konrad Rittershausen⁴ sono ripresi e rimarcati alcuni di tali aspetti.

Inutile dire che negli scritti di Bruno si danno posizioni più articolate rispetto alle testimonianze dei delatori. Anche negli interrogatori durante il processo – pur non potendo esprimere liberamente il proprio pensiero – egli tenta di puntualizzare alcuni concetti e di evidenziare quantomeno la distanza tra una dottrina, nella sua complessità, e un riportamento malevolo e inadeguato. Bruno conferma tuttavia di aver dubitato, sin dalla prima giovinezza, circa l'incarnazione della Seconda Persona e, quindi, della divinità di Cristo. Egli conferma inoltre di considerare Mosè un mago, istruito dai sapienti egiziani. Un mago esperto in una magia del tutto naturale – egli tiene a precisare – e che avrebbe esercitato tale arte magica «avanti che parlasse con Dio».⁵ Quest'ultima, significativa, precisazione non è dato rintracciare nei suoi scritti, mentre la stessa magia-religione mosaica viene da lui messa in rapporto con potenze demoniche.

Anche a tener conto della comune radice ebraica (come natura saturnina), per Bruno il legame tra Mosè e Cristo è stretto, rinviaando a un medesimo antro ingannatore che indurrebbe all'oblio della coscienza di sé, in nome di una fede che egli reputa fondamentalmente irrazionale. Si tratterebbe di un antro della melanconia dal quale

¹ Cfr. *De magia*, BOL III 397 (BOM 160).

² BOEUC III 199.

³ Oltre alle denunce di Mocenigo, cfr. in particolare il *Sommario*, in FIRPO, *Processo*, doc. 51, pp. 259-262, 274-276, 286-287.

⁴ Vedi ivi, doc. 71, pp. 348-352.

⁵ Ivi, doc. 51, p. 275.

– come si legge nella *Epistola dedicatoria et clavis* dei Poemi francofortesi – un «profeta arcano ed uno oscuro messaggero del massimo altitonante riversarono per le generazioni successive i boccali dell'inciviltà, dell'ignoranza e dell'empietà fino alla totale ubriacatura».¹ In effetti, nel testo dell'epistola non è chiaro chi si nasconde dietro le figure del profeta arcano e dell'oscuro messaggero – nel testo latino: *revelator arcanus e pauper emissarius*² –, ma è probabile che Bruno voglia riferirsi proprio a Mosé e Cristo. Di sicuro, il filosofo nolano riconosce un stretto legame tra ebraismo e cristianesimo: il richiamo a un non 'regolato' umore melanconico è significativo nel *Sigillus sigillorum* e in altri suoi scritti. Inoltre, secondo lui l'idea di cristianesimo come religione 'naturale' e 'razionale' è un'interpretazione che contrasta con quelle che sono le fonti stesse del cristianesimo, in primo luogo le epistole paoline. In tal senso, la posizione di un Lutero o di un Calvin gli sarà sembrata coerente rispetto a un originario messaggio del cristianesimo con la sua dottrina della salvezza e la sua escatologia; ma era proprio questo che egli rifiutava nel modo più deciso, per cui la condanna bruniana della Riforma non potrà che essere fermissima. Nell'ultima parte dello *Spaccio*, all'immagine paolina e poi protestante del Redentore – che nel linguaggio allusivo dell'opera corrisponde a Orione³ –, Bruno contrappone l'idea di un Cristo-Chirone non come Figlio di Dio ma come «uomo giustissimo» che «può servir per sacrificio e sacrificatore, *id est* per sacerdote e per bestia».⁴ Quindi, nel cielo allegorico-morale dello *Spaccio*, del cristianesimo troveranno posto «la Semplicità giusta, la Favola morale», mentre saranno espulse, assieme all'Impostura, «la Bestialità, l'Ignoranza, la Favola disutile e perniziosa; [...] la Superstizione».⁴ Nel nuovo cielo riformato si insediano inoltre «la Magia, la Profezia

¹ Cito dalla trad. italiana di Carlo Monti, in G. BRUNO, *Opere latine*, Torino, 1980, p. 74.

² Con l'espressione *revelator arcanus* Bruno potrebbe anche voler alludere a Giovanni Battista. Riporto l'intero enigmatico brano: «Sub ignorantiae capite, et perversarum suggestionum pectore (seu reconditorio) potestatis brachium, quanam melius statua praesentabimus, quam stulti unius robustissimi, in medio humilis, paventis, et inermis populi, ancipitem, funestumque casu, fortunaque circumrotantis gladium? Cui nempe de ignobili rusticorum armento magister morum; de insolenti captiunculatorum, vel grammaticorum academia institutor doctrinae; de somnolento et praestigioso melancholiae antro revelator arcanus et maximi altitonantis pauper emissarius, ad consummatissimam usque temulentiam inurbanitatis, ignorantiae, et impietatis pocula ab ineunte aetate propinarunt» (*De immenso*, BOL I, I 194-195). Nel passo, l'antro della melanconia rimanda al brano del primo dialogo della *Cena* (citato nella nota 3 a p. 392), dove si parla di «fango e caverne de la terra» (BOEUC II 47).

³ Cfr. BSP 29, 277-282.

⁴ Ivi, pp. 300-301.

⁵ Ivi, p. 301; cfr. anche pp. 31-32.

et ogni Divinazione e Prognosticazione, da gli effetti giudicata buona et utile»,¹ come pure trovano posto «il Furor divino, Entusiasmo, Rapto, Vaticinio e Contrazzione, che versano nel campo de l’Inspirazione: onde fugge lontano il Furor ferino, la Mania, l’Impeto irrazionale, la Dissoluzione di spirito, la Dispersion del senso interiore, che si trovano nel campo de la stemprata Melancolia, che si fa antro al Genio perverso».²

Pur riconoscendo nelle Sacre Scritture, in particolare in alcuni libri dell’Antico Testamento, una profonda sapienza, anche come sapienza di carattere naturale, Bruno – in un orizzonte radicalmente diverso rispetto agli Gnostici – ritiene che il Dio di Israele, il Dio mosaico sia equiparabile a un demone, e nemmeno tanto benigno. Nel corso del processo, uno dei concarcerati dichiarerà tra l’altro che egli avrebbe detto «ch’era fintione che Moise havesse parlato con Dio, e che la legge sua era dura, et iniqua e tiranna, e non data da Dio, ma fatta dalla sua imaginatione», una «legge tirannica e sanguinolenta».³ Al di là dell’asprezza delle espressioni riportate, si può osservare come il filosofo nolano distingua, in Mosè, il piano della legge-religione – in rapporto a un popolo, alla sua ‘natura’ e alle sue usanze; il giudizio di Bruno in questo caso è per lo più negativo – dal piano della sapienza, ponendo quest’ultima in collegamento con la sapienza e la magia naturale degli Egizi; la sua valutazione in questo caso è essenzialmente positiva. Una distinzione che riguarda non solo la figura di Mosè, ma più in generale l’ebraismo. Il cristianesimo – che si proclama religione dell’amore e che proclama l’amore universale appellandosi a una divinità misericordiosa – mitiga senza dubbio la durezza di una religione delle Leggi e di un Dio geloso e vendicativo, ma ne rappresenta nel contempo una filiazione se si guarda ad alcuni aspetti di fondo della fede cristiana, così come alla storia stessa della Chiesa. Eppure, nonostante la polemica aspra, Bruno riconosce l’eccezionale forza vincolante della fede cristiana. Con il suo sincretismo, il cristianesimo avrebbe riconosciuto la divinità come amore e il ruolo delle potenze mediatici rispetto alla divinità: quei tanto da lui detestati santi, che egli considera come brutte copie delle divinità intermedie degli antichi.⁴

Sarebbe Eros il dio o «grande demone»⁵ invocato dal filosofo nolano come fonte di ispirazione: «Amor che è più forte e più grande,

¹ Ivi, p. 294.

² Ivi, p. 25.

³ FIRPO, *Processo*, doc. 51, p. 274.

⁴ Vedi Spaccio, BSP 49, 249-250, 266, 268-269; cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 51, pp. 277-279.

⁵ PLATONE, *Symp.* 202d-e.

e che ha domino supremo in cielo, in terra et in mare [...]. Oltre è da considerare quel che dicono gli antichi, che l'amor precede tutti gli altri dèi».¹ *Amor* come volto di una medesima divinità, che è assieme *Mens* e *Intellectus*; *Amore* come altro nome di *Anima* e *Spirito*. Quella potenza che abbraccia e pervade ogni cosa, che «impronta l'ali»² dell'intelletto e della volontà: chi, se non l'amore divino, «le catene ruppe e quelle porte, / onde rari son sciolti et escon fore?».³

¹ *Furori*, BOEUC VII 353, 355. Cfr. *Sig. sigill.*, BOL II,II 198; *De monade*, BOL I,II 359; *Summa term. met.*, BOL I,IV 103; *Lampas trig. stat.*, BOL III 61 (BOM 1060); *De vinculis*, BOL III 692 (BOM 510).

² *Furori*, BOEUC VII 123.

³ *Infinito*, BOEUC IV 55. Il sonetto è da Bruno ripreso nell'esordio del *De immenso* (BOL I,I 201). Si tenga presente Ps 54,7: «et dixi quis dabit mihi pinnas columbae ut volem et requiescam». Per un confronto si veda il *De ente et uno* di Giovanni Pico: «Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? Amor eorum qui sursum sunt» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, 'De hominis dignitate', 'Heptaplus', 'De ente et uno' e scritti vari, cit., p. 440).

ARMANDO MAGGI

FLESH, PRIVATION, AND APOCALYPTICISM IN FULKE GREVILLE'S CAELICA

SUMMARY

This essay analyzes the poetry and theology of Fulke Greville, a major figure of Elizabethan culture and the host of Giordano Bruno's *La cena de le Ceneri*. The essay first reverses Frances Yates's belief in Bruno's influence on Elizabethan poetry by examining a famous passage from *La cena*, which echoes some basic tenets of Protestant spirituality. Through a thorough analysis of selected sections from *Caelica*, Greville's canzoniere, but also from his plays and treatises in verses, this essay endeavors to prove that the core of Greville's poetics is the concept of 'privation', which at the end of his poetic career acquires unquestionable apocalyptic connotations. Like Bruno, Greville believes in no institutionalized creed. At the end of *Caelica*, he rejects the validity of any form of visible church, including the Church of England.

« **D**i grazia, Signor Nolano, fatemi intendere le raggioni per le quali stimate la terra muoversi». In this brief but challenging request Bruno synthesizes the complex figure of the «molto nobile e ben creato» Fulke Greville, or «Folco Grivello», as we read in the dedicatory epistle of the *Cena de le Ceneri*.¹ According to Teofilo's fictional rendition, Bruno's journey toward Greville's residence is a nocturnal process of initiation, which posits the English host as the «porto» (haven) that the Italian philosopher reaches «dopo aver discorsi mal triti sentieri».² It is evident that in the *Cena* Greville embodies a highly symbolic meaning if we consider that, at the beginning of the text, Teofilo stresses that Bruno sits «a' viso a' viso» to his first detractor, Mr. Nundino, whereas Teofilo, the narrator (the 'I') of the philosophical dialogue, sits in front of Greville himself.³

¹ *Cena*, BDFI 10.

² *Cena*, BDFI 59. Cf. B. CUMMINGS, *The Literary Culture of the Reformation*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 300. Commenting on Greville's rapport with Bruno, Cummings stresses the English poet's «persistent intellectual adventurousness» and links Greville's encounter with Bruno to his interest in the Dutch theologian Gerhard Voss. This second 'sponsorship' had a negative conclusion. See also J. REES, *Fulke Greville, Lord Brooke, 1554-1628. A Critical Biography*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 43. Rees underscores that Greville was sincerely eager to hear from Bruno about the infinity of the universe and the earth's movement. Greville, Rees states, wished to express his «encouragement to learned men».

³ *Cena*, BDFI 60.

However, from the introductory epistle to Sidney in the *Spaccio*, we learn that the friendly rapport between Greville and Bruno soon deteriorated due, according to Bruno, to some unspecified «vili, maligni, et ignobili interessati».¹ Critics have offered numerous and imaginative explanations for this fallout.² We could add as possible cause of dissidence Bruno's brusque response to Greville's above question. According to Teofilo, Bruno doubted that his interlocutor would be able to understand his reasoning.³ It would be interesting to look at the content itself of the *Cena*. Frances Yates held that Bruno's Italian dialogues, especially the *Furori*, exerted a considerable influence on the Elizabethan poets, Sidney but also Greville, author of *Caelica*, a 'canzoniere' that still triggers a variety of different critical responses, because of its alleged lack of coherence. Scholars see some sort of structural unity in its evolution from love poetry in the Petrarchan and vaguely Neoplatonic tradition to religious meditation, which eventually acquires a clear apocalyptic connotation within the culture of English Protestantism.⁴ Although Yates's hypothesis has been convincingly refuted, it is important to stress that the English scholar's conviction derives from some apparent thematic similarities. In the following introductory passage from the *Cena de le Ceneri* we encounter terms and ideas that seem to echo those present in Greville's *Caelica*:

¹ *Spaccio*, BDFI 460.

² Among the possible reasons, we could list the following: Greville may have taken offense because of the way Bruno recounts his invitation and subsequent difficult trip to his host's house. According to Bruno's narrative, Greville is not a considerate host. Not hearing from him, the Italian philosopher thinks that maybe Greville has changed his mind without informing him. A second possible reason could be that, as Bruno confessed to the Roman Inquisition, the dinner did not take place at Greville's house but rather at the French embassy. A third possible cause could be a hypothetical negative reaction to Bruno's philosophical narrative, in which Greville is directly involved. For this final possibility, see N. ORSINI, *Fulke Greville tra il mondo e Dio*, Milan, Principato, 1941, pp. 90-91.

³ *Cena*, BDFI 42.

⁴ F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 290: «That his [Bruno's] reception into inner courtly circles was not entirely an invention of his own is indicated by the fact that some of the most recondite productions of Elizabethan poetry use his imagery [...].» On this theme, see S. CLUCAS, *Giordano Bruno's De gli eroici furori and Fulke Greville's Caelica*, «Renaissance Studies», 4, 1990, 2, pp. 201-227. Clucas discusses some basic concepts of Ficino's Neoplatonism, included the concept of beauty. Clucas correctly remarks that, in Greville's poetry, Cupid has only a negative connotation, given that it is a synonym for lustful desire (pp. 208-211). Bullough is straightforward in his edition of Greville's works: «I see no trace of Bruno's influence» (*Poems and Dramas of Fulke Greville*, edited by G. Bullough, vol. 1, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1939, p. 231). Bullough, however, adds: «In only one respect was [Greville] akin to Bruno, namely, in his ironic attitude to love. He would

Il Nolano [...] ha disciolto l'animo umano e la cognizione che era rinchiusa nell'artissimo carcere dell'aria turbulentu [...] e gli erano mozze le ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole e veder quello che veramente lassù si ritrovasse e liberarse dalle chimere di quei che essendo usciti dal fango e caverne della terra, quasi Mercurii e Apollini discesi dal cielo, con moltiforme impostura han ripieno il mondo tutto d'infinite pazzie, bestialità e vizi, come di tante vertù, divinità e discipline [...] Per il che già tanto tempo l'umana ragione oppressa, talvolta nel suo lucido intervallo piangendo la sua sì bassa condizione alla divina e provida mente, che sempre nell'interno orecchio li sussurra, si rivolge con simili accenti:

Chi salirà per me madonna in cielo
A riportarne il mio perduto ingegno?¹

The seeming echoes hint at a process of conversion according to Protestant religiosity. Speaking of the philosopher from Nola, Teofilo mentions the act of freeing the soul from a prison that prevented it from contemplating «what really lies above». Let us mention, in passing, that the first sonnet of *Caelica* (a very rare Latin term for ‘celestial things’) speaks of the Heavens as the beloved’s abode since *Caelica* embodies «Vertue, the highest good», and that «broken» wings, a trite metaphor for Cupid’s vicissitudes, appears in sonnet 13 of Greville’s text.² Of much greater relevance is the reference to the «chimeras» that some spread among humans with «multifarious impostures» and sully them with «bestiality and vices». These impostors (who might be seen as the ‘Papists’) present themselves as deities descended from heaven, that is, they deceive humankind by pretending to possess a superior nature. Instead of freeing men’s souls, these charlatans «quench» men’s natural longing for truth and, by throwing them into the «darkness» of a false creed, cripple their «reason», the highest faculty of the human mind according to English Protestantism, as Greville confirms in the opening sonnet of *Caelica*: «Reason, the fire wherein mens thoughts bee prov’d».³ In the *Cena*, «reason», which is now «oppressed» by the lies that have

probably agree with the attack on Petrarchanism in *Gli Eroici Furori* (p. 6). Rees shares a similar view (*Fulke Greville, Lord Brooke, 1554-1628*, p. 94). Cf. H. VINCENT, ‘*Syon Lies Waste*’: Secularity, Scepticism and Religion in *Caelica*, «*Sidney Journal*» 19, 2001, 1-2, pp. 63-84. Vincent believes that the expression «heavenly fire» in sonnet 3 of *Caelica*, comes from Bruno (p. 70).

¹ *Cena*, BDFI 27-28; ARIOSTO, *Orlando Furioso*, canto 35, stanza 1, vv. 1-2.

² GREVILLE, *Caelica*, in *Poems and Dramas of Fulke Greville*, vol. 1, sonnet 1, vv. 3 and 16, p. 73; sonnet 13, v. 7, p. 80. In sonnet 13, «Absence» is Cupid’s «foe» and «breaks his arrows, bow and wings defaces».

³ GREVILLE, *Caelica*, in *Poems and Dramas of Fulke Greville*, vol. 1, sonnet 1, v. 4, p. 73.

infected her with «darkness», cannot help but «lament her base condition» and pray to the divinity, who never abandons her and «always whispers in her ear». In this ‘biased’ reading, the final invocation from the *Orlando furioso* reads like a citation from a penitential psalm.¹

The above passage from the *Cena* seems to allude to a thematic exchange between the ideals of English radical Protestants, as they are sternly expressed in Greville’s *Caelica*, and the Italian philosopher’s views, even though, in reality, a philosophical abyss exists between Bruno and Greville. If we wish to believe in some kind of thematic appropriation and adaptation, we should hypothesize that Bruno’s ingenious philosophical expression absorbed and manipulated the rhetoric of English Protestantism, without betraying his philosophical views. In other words, we should reverse Yates’s statement. Sidney and Greville’s religious views influenced Bruno’s rhetoric (not his philosophy), and not vice versa.²

A brief synthesis of Greville’s biography is necessary before we proceed. Born in Alcester, Warwickshire, in 1552, at the age of fifteen Fulke Greville joined the ‘Free Grammar School of Edward VI in Shrewsbury’. Greville and Sidney entered the school the very same day, 17 October 1564.³ The strictly Calvinist education of this institution molded Greville’s religiosity.⁴ In 1577, he was at the court of queen Elizabeth. His career as a courtesan was marked by numerous failures, first of all the premature death of his friend Sidney. Greville believed in his mission as patron of scholars, among them Bruno himself. In 1598, he became Treasurer of the Royal Navy. He kept this position until 1604. After Elizabeth’s death, Greville’s career and political influence stagnated and his religiosity became more somber. In 1604, James I granted him the medieval fortress of Warwick Castle, whose restoration occupied him for many years. In 1628, Greville was stabbed to death by one of his servants, who was unhappy with his master’s will. The epitaph that Greville composed for his tomb reads: Fulke Greville / Servant to Queen Elizabeth/

¹ YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 240. Referring to this passage, Yates speaks of its «extraordinary style» that blends in «magic, philosophy, and poetry» to express a Gnostic knowledge.

² In *Fulke Greville tra il mondo e Dio*, Orsini holds that Bruno «con ogni probabilità [avrà] velato o temperato le sue opinioni in materia di fede parlando con Sidney e il suo gruppo» (p. 89).

³ Cf. R.A. REBHLZ, *The Life of Fulke Greville*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 8. For a synthesis of Greville’s biography, see M. STEGGLE, *Fulke Greville: Life and Works*, «Sidney Journal» 19, 2001, 1-2, pp. 1-9.

⁴ REBHLZ, *The Life of Fulke Greville*, p. 10.

Councillor to King James / and Friend to Sir Philip Sidney» to which he later added the expression «Trophaeum Peccati».¹ We could say that Greville's epitaph is the motto of his autobiographical emblem, whose 'body' is his grim tomb in black alabaster. Greville's body is the «trophy», i.e., the prey that sin has carried away from its successful battle against the poet himself.

This metaphorical reference to emblematic expression leads us to the core of *Caelica*, which Greville composed in competition with Sidney.² Most scholars believe that *Caelica* has a chronological structure with two main thematic areas. The first section would focus on a Petrarchan and vaguely Neoplatonic concept of love, and would represent Greville's poetic response to Sidney's *Astrophil and Stella*. The second section would begin with sonnet 84, in which Greville officially abandons the love theme and turns to religious and moral issues.³ In this poem, addressing Cupid, Greville writes: «Farewell sweet boy, complaine not of my truth».⁴ In reality, *Caelica* has a strict coherence, in which we can identify a thematic evolution. The kernel of Greville's poetics is a fierce attack against the concept of love seen as a synonym both for 'desire' and fall from divine grace. Calvin's theology inspires the entire canzoniere, and not just its second part. It is essential to understand that, for Greville, 'desire' has two fundamental connotations. 'Desire' is at once the expression of man's basest drives, which he often identifies with 'Cupid,' and a synonym for the human condition. In other words, in Greville's texts, man expresses 'desire' and is 'desire'. This correlation manifests man's damnation and exile from the divine.⁵

¹ Ivi, p. 318.

² On Greville's and Sidney's poetry, see R. WASWO, *The Fatal Mirror. Themes and Techniques in the Poetry of Fulke Greville*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1972, pp. 53-58; W. FROST, *Fulke Greville's Caelica: An Evaluation*, Brattleboro, Vermont, 1942, pp. 17-18.

³ *Poems and Dramas of Fulke Greville*, «Introduction», 37. «Sonnet» in *Caelica* primarily means 'short poem'. For a comprehensive analysis of *Caelica*, see C. LARSON, *Fulke Greville*, Boston, Twayne Publishers, 1980, pp. 25-42. Larson explains that the first poems of *Caelica* express «a simultaneous yearning for the Platonic ideal and disbelief in the possibility of knowing it in any particularly human manifestation» (p. 30). In his introduction to *Selected Poems of Fulke Greville* (Chicago, University of Chicago Press, 1968), Thom Gunn distinguishes between «Early Poems», «Middle Poems», «Nature and the Need for Authority» and «Late Poems» (pp. 19-41). Gunn contends that «[d]eprivation and despair are themes probably no more common in Greville's than in most people's love poems, but he makes them his peculiar province» (p. 23).

⁴ GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas of Fulke Greville*, sonnet 84, p. 134.

⁵ Cfr. GREVILLE, *Caelica*, in *Poems and Dramas of Fulke Greville*, sonnet 41, pp. 96-97.

Let us return to the above emblematic metaphor. The theme of visible expression lies at the center of the poetic opposition between Sidney and Greville. In sonnet 45 of *Astrophil and Stella* («Stella oft sees the very face of woe/ painted in my beclouded stormy face»), Sidney creates a correlation between writing, painting, and love.¹ Greville refers to the same themes in sonnet 24 of *Caelica* («Painting, the eloquence of dumbe concept»²). Sidney's poem echoes the essential themes of his *The Defense of Poesy*, in which he praises poetry as the primary means through which man can attain virtue. In particular, referring to the Aristotelian concept of 'mimesis', Sidney states that poetry is «speaking picture» whose goal is «to teach and delight».³ It is important to bear in mind that the term «delight» in *Caelica* mostly identifies with 'pleasure' as sinful sentiment. Sidney distinguishes between three kinds of poets. The first category is made of those who in antiquity «did imitate the unconceivable excellencies of God», such as the author of the *Psalms* and Homer. The second category is composed of those poets who deal with philosophical issues, like Lucretius or Vergil in the *Georgics*.⁴ The third and final group are the «right poets». The main difference between the second and third kind of poet is similar to that «betwixt the meaner sort of painters, who counterfeit only such faces as are set before them, and the more excellent, who having no law but wit, bestow that in colours upon you which is fittest for the eye to see: as the constant though lamenting look of Lucretia, when she punished herself another's fault, wherein he painteth not Lucretia whom he never saw, but painteth the outward beauty of such a virtue».⁵

Sidney insists on the positive role of «wit» in every poetic expression, whereas in *Caelica* «wit», like «delight», has a very different connotation. In *The Life of Sidney*, Greville explains that his interest focuses more on «the images of Life, than [on] the images of Wit», and thus his writings are meant for those readers who «are wheather-beaten in the Sea of the World, such as having lost the sight of their Gardens, and groves, study to saile on a right course among Rocks, and quick-sands».⁶ According to Greville, «wit» concerns

¹ Sir P. SIDNEY, *Astrophil and Stella*, *The Major Works*, edited by K. Dunkan-Jones, New York, Oxford University Press, 2002, p. 170.

² GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas of Fulke Greville*, p. 86.

³ Sir P. SIDNEY, *The Defense of Poesy*, *The Major Works*, p. 217.

⁴ Ivi, pp. 217-218.

⁵ Ivi, p. 218.

⁶ The recent edition of Greville's biography holds that the title *A Dedication to Sir Philip Sidney* is philologically more correct. See: F. GREVILLE, *A Dedication to Sir Philip Sidney*, *The Prose Works of Fulke Greville, Lord Brooke*, edited by J. Gouws, Oxford, Claren-

the falsity of rhetoric, which betrays the essentially moral meaning of human existence. In his sonnet, Sidney contends that the poet, as painter, knows how to reproduce an image of the concept of «virtue» by depicting the face of the sorrowful Lucretia. The ‘ideal’ that the «right» poet translates into a clear and visible concept is the theme of Sidney’s sonnet, which is based on an exchange of gazes between the beloved Stella and the poet. Stella sees «the very face of woe» (v. 1) painted on the poet’s «beclouded stormy face». However, even though the poet’s «beclouded» face embodies the «very face» of sorrow, she succeeds in perceiving the concept of «woe» only through literature. Stella’s cry is the emotional response to an inexistent and abstract image, which is however able to communicate her lover’s specific feeling. Astrophil realizes that, through a poet’s «wit», his beloved has learned to see his «face of woe».

Although thematic and lexical echoes of Sidney’s sonnet are evident in Greville’s poem, the two compositions draw strikingly different conclusions. First of all, Greville’s composition is not a dialogue between the poet and one of the female characters mentioned in *Caelica*, such as «Myra» (the first female name summoned in the collection), «Caelica», or «Cynthia», but rather a reflection on what it means to represent the confusion and perdition that rule over man’s mind. From the outset, Greville’s emphasis is on the representation of a «confused passion» and not on a lover’s sorrowful face. By adding a connotation absent in Sidney’s poem, Greville stresses that it is impossible to draw up a complete list of the innumerable manifestations of human confused passion. Greville borrows the idea of visual conceptualization only to deny its power. Enumerating the main passions ruling over man’s mind, Greville mentions «Nature and Wit imprisoned, or sterved» (v. 6). «Nature», like «wit», is a key term in *Caelica*, but Greville’s interpretation of this word is very distant from Sidney’s. According to Greville, if a poet wished to depict a muddle of passions, included «Courtesie defaced» (v. 7), he would have to focus on the concept of «Want», i.e., ‘lack’, ‘need’, and thus ‘desire’. The last two verses link the painture of «Want» to the act of deciphering love within one’s own heart (v. 10). ‘Love’ is lack, but not in the sense of ‘distance’ from the beloved, but rather a ‘concept’ of the chaos resulting from the lover’s desire. ‘Love’ is the ‘disfigurement’ of what is valuable in a human being. This poem,

don Press, 1986, cap. 18, p. 134. In particular, on the passage I quote in this essay, see REES, *Fulke Greville*, pp. 139-143.

which was written way before sonnet 84, has nothing to do with a conventional lament about love's vicissitudes. For Greville, 'love' is the 'concept' that generates all forms of evil residing within the human heart. This is the 'concept' the poet wishes 'to decipher'.

To understand Greville's view of «Want» as lack and privation, we must read his tragedy *Alaham*, which with *Mustapha* are Greville's only surviving plays. *Alaham* tells the story of the homonymous character who, to occupy his father's throne, first blinds him and then orders that he be burned alive along with his, Alaham's, brother and sister, whose name is Caelica. In the prologue, Greville emphasizes the crucial importance of 'privation', and the subsequent paradoxical condemnation of Caelica, one of the victims of Alaham's criminal ambition. According to Greville's interpretation, Caelica is the subtlest and most sinful expression of 'privation'. The prologue is recited by a specter from the Netherworld, who clarifies that the infernal place where he comes from is not the traditional area where sinners suffer because of their evil deeds.¹ Hell has a second space that has no center («A place there is upon no centre placed», v. 15) and is located in its deepest regions. («Deep under depths», v. 16). Horror beyond imagination pervades this space («Horror itself these horrors but dissemble», v. 20). Privation dominates this non-space: «Privation would reign there, by God not made;/ but creature of uncreated sin,/ whose being is all beings to invade,/ to have no ending though it did begin» (vv. 21-24).² The sins that lead to this non-space are «capital» (v. 33). The ghost mentions «Atheism» and «Unthankful Pride, Nature and grace's fall» (vv. 34 e 35). Caelica, the most moral and seemingly positive character of the entire play (see, for instance, act 4, scene 1), lives in this space of utter sinfulness.³ When her brother Zophi suggests that she flee the reign, Caelica replies that one can only «fly unto God».⁴ Caelica prays to God who,

¹ GREVILLE, *Alaham, Poems and Dramas of Fulke Greville*, edited by G. Bullough, vol. 2, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1939, «Prologue», p. 138. Cf. M.C. HANSEN, *Gender, Power and Play: Fulke Greville's Mustapha and Alaham*, «Sidney Journal» 19, 2001, 1-2, pp. 125-141. In particular, on Caelica's ambiguous figure, see pages 130-131. Consider also H. W. URTZ, *Die Anschauungen über Wissenschaft und Religion im Werke Fulke Grevilles*, Bern, Verlag A. Francke, 1948, p. 90. For an analysis of Greville's religiosity, see chapter three (pp. 51-91).

² GREVILLE, *Alaham, Poems and Dramas of Fulke Greville*, vol. 2, p. 139.

³ On the concept of sin as privation, see E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1984, cap. 3 («La chute vers l'impossible néant»), pp. 57-75.

⁴ GREVILLE, *Alaham, Poems and Dramas of Fulke Greville*, act 4, scene 2, vv. 56-58, p. 199.

in her words, sees himself reflected in men («Eternall God! That seest thy selfe in us!»).¹

Although many critics find no trace of sinfulness in Caelica and thus hypothesize that Greville had planned a subsequent version of the play, one could claim that, in the above verse, the author indirectly alludes to the girl's «privation». The metaphor of reflection is present in Calvin, in particular in the *Institution of the Christian Religion*, but with 'reflection' the theologian underscores man's irredeemable corruption. Man sees his own damnation reflected in God's manifestation, especially the Scriptures and the crucified Christ.² Greville discusses this central point in sonnet 99 where he speaks of the profundity of his sinfulness, which he depicts as his «fatall mirrour of transgression».³ In the *Institution*, Calvin attacks Augustine's hypothesis according to which the soul is a reflection of the Trinity.⁴ We could thus infer that the character Caelica embraces Augustine's 'erroneous' view. In *Alaham*, the pious girl's soul in fact mirrors her 'privation', i.e., pride has beclouded the clear vision of her soul's depravity. Speaking of Caelica, the specter from the non-place in hell reveals that «Death in her fathers murther she affects,/ seduc'd by glory».⁵ Again, «human wit» is responsible for the soul's fall («For humane wit wants power to divide»⁶).

In sonnet 66, the interplay between 'privation', 'pride', and 'wit' acquires a firm apocalyptic connotation. This poem is a response to sonnet 64 in *Astrophil and Stella*, where Sidney, replying to Stella's

¹ Ivi, act 4, scene 2, v. 66, p. 199.

² On Greville's Calvinism, see: CUMMINGS, *The Literary Culture of the Reformation*, pp. 297-308; G. F. WALLER, *Fulke Greville's Struggle with Calvinism*, «*Studia Neophilologica*», XLIV, 1972, no. 2, pp. 295-314. Waller infers that «[t]here is no hint of apocalyptic transformation in Greville's writing, no belief in any transfiguring of the world, only the grim acceptance that 'the world is made for use; God is for love'» (p. 311); E. Y. L. HO, *Fulke Greville's Caelica and the Calvinist Self*, «*Studies in English Literature 1500-1900*», 32, 1992, 1, pp. 35-57. In particular, on «to babylon myself», p. 44.

³ Cf. WASWO, *The Fatal Mirror*, pp. 127-130.

⁴ AUGUSTINE, *De Trinitate*, PL 42, book 15, 3,5, p. 1060. Cf. J. CALVIN, *Institution de la religion chretienne*, vol. 1, edited by J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1957, vol. 1,15, p. 213. On the concept of Christ as the 'miroir' of the Father's glory, see *Institution de la religion chretienne*, vol. 3,2, p. 14. Later (*Institution*, 3,25, p. 476), Calvin stresses that we carry Christ's mortification in our flesh («sa mortification en notre chair»). As far as the Scriptures, see *Institution* 3,22, p. 422. Calvin uses the term 'miroir' also to explain his theory of election (*Institution* 3,22, p. 418). Cf. J. HESSELINK, *Calvin's Theology*, in *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by D. K. McKim, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 74-92.

⁵ GREVILLE, *Alaham, Poems and Dramas of Fulke Greville*, «Prologue», vv. 121-22, p. 141.

⁶ Ivi, v. 124, p. 141.

advice, writes that he doesn't envy «Aristotle's wit» because Stella herself is his «wit» and his virtue («Thou art my wit, and thou my virtue art»).¹ In other words, Stella is both inspiration and the means through which the poet attains virtue. He doesn't need to enhance his «wit» with books. Greville's poem describes a similar rejection of 'bookish' culture, but with a deeply different connotation. Greville writes that Caelica has suggested that he entertain his mind with books («Caelica, you [...] / advise me to delight my minde with books»), because through reading he may work towards his future glory («The Glasse where Art doth to posterity,/ shew nature naked unto him that looks») and sharpen his «wit» («shortning the wayes of wit»).² However, Greville rejects his beloved's suggestion not because she is the reflection of virtue, but rather because human knowledge is «darkenesse», which he defines as follows: «Books be of men, men but in clouds doe see,/ of whose embracements Centaures gotten be».³ Books reflect man's original pride and his subsequent fall from grace (the Centaurs).

Before we proceed with the analysis of sonnet 66, it is worth noting that in other poems Greville connects the theme of man's fall to the fate of Babylon. In *Revelation* (17.5), «Babylon» equals wickedness, and in this sense Greville uses in poems 39 e 88, thus both before and after the allegedly pivotal sonnet 84. The first verse of sonnet 39 openly relates «The pride of Flesh by reach of humane wit» to «yet Babylon it built up, not to dye».⁴ The first verse clarifies that human «pride» results from his «flesh», a term that Greville uses with a clearly Protestant, or more precisely Lutheran, connotation. As Richard Strier reminds us, Luther «insisted [...] that 'flesh' and 'spirit' in the Pauline epistles were not used in the Platonic sense [...] Fleshliness or carnality [...] is fundamentally the condition of egotism or self-regard».⁵ Man's sexual drives and intellectual enterprises

¹ SIDNEY, *Astrophil and Stella, The Major Works*, sonnet 64, vv. 9 e 14.

² GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas of Fulke Greville*, sonnet 66, vv. 1-2, 3-4, 5, p. 114.

³ Ivi, sonnet 66, vv. 11-12, p. 114.

⁴ Ivi, sonnet 39, vv. 1 and 4, p. 95.

⁵ R. STRIER, *Against the Rule of Reason: Praise of Passion From Petrarch to Luther to Shakespeare to Herbert*, in *Reading the Early Modern Passions. Essays in the Cultural History of Emotion*, edited by G. K. Paster, K. Rowe, and M. Floyd-Wilson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2004, pp. 23-42: 29. In particular, Strier mentions Luther's preface to Paul's epistle to the Romans. I have consulted the following translation of Luther's text: *An Invitation to the Writings of Martin Luther*, edited by J. F. Thorton and S. B. Varenne, New York, Vintage Books, 2002, «Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans 1546 (1522)», pp. 90-104. In particular: «[Paul] shows how spirit and flesh struggle with each other in a man. [Flesh] rages against the spirit [...] This tension lasts in us as long as we live [...] So we see that these three chapters (6-8) [of the epistle] drive

are forms of pride. As a consequence, we understand that «wit» is a general term, and doesn't necessarily refer to a mental, rhetorical procedure. «Wit» is whatever man uses to «reach» his prideful goal. In the last stanza, Greville clarifies the essential connection between pride, flesh, and wit. The poet compares his longing for his beloved to the tower of Babylon, and coins the powerful verb «to Babylon my selfe».¹ This neologism doesn't limit itself to paraphrasing the poet's unrequited love (his fall from Caelica's grace), it also alludes to the fall inherent in every human endeavor that attempts to satisfy the flesh through «humane wit».

«Babylon» is present in sonnet 88, a later composition that is particularly relevant for my analysis. Greville here exhorts man to refrain from investigating God's project: «Man, dreame no more of curious mysteries, / as what was here before the world was made, / the first Mans life, the state of Paradise». Man should contemplate the event of a divine apocalyptic punishment, which was already announced in the deluge. A radical divine irruption is at once a universal and private event, i. e., the Apocalypse occurs both inside and outside of us: «The Flood that did, and dreadfull Fire that shall, / drowne, and burne up the malice of the earth, / the divers tongues, and *Babylons* downe-fall, / are nothing to the mans renewed birth».² Greville reiterates this crucial theme in the famous sonnet 86 where he compares «Man torne with Love» to the «Earth with thunder torne, with fire blasted».³ Although the theme of the apocalypse as a private and universal occurrence is a *topos* of Protestant rhetoric, it is important to understand that Greville inserts it into his evolving, albeit coherent, religious poetics, which first presents itself as an original response to Sidney's vaguely Neoplatonic discourse and eventually reveals itself as a dramatic spiritual emergency.

Let us resume our analysis of sonnet 66. Greville justifies his denial of Stella's request by saying that he learns from nature and not from books: «I have for books, above my head the Skyes, / under me, Earth; about me Ayre and Sea:/ The Truth for light, and Reason for mine eyes».⁴ Greville's response echoes a passage from *Isaiah*

home the one task of faith, which is to slay the old Adam and subdue the flesh» (pp. 101-102).

¹ GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas of Fulke Greville*, sonnet 39, v. 11, p. 96.

² Ivi, sonnet 88, vv. 7-10, p. 136. In sonnet 72 (p. 119), Greville states that Caelica excels «in flesh and wit» (v. 1). Unlike our bodies, «Love» won't regenerate at Doomsday (v. 13).

³ Ivi, sonnet 86, vv. 5 and 1, p. 135.

⁴ Ivi, sonnet 66, vv. 13-15, p. 114.

51.6, in which Yahweh, speaking through the prophet, announces that his reign of saving justice is approaching. The divinity orders man to raise his eyes to the heavens and look down at the earth, for the heavens and earth will vanish like smoke or a tattered cloth. It is in this context that Greville indicates nature as his source of inspiration, which could be seen as contradictory given the poet's negative view of nature. What the poet perceives by examining nature through reason («Reason for mine eyes») is the forthcoming end of nature itself and of man's hypocrisy, the core of his identity (v. 29).¹ As he repeats with almost identical words in *A Treatie of Humane Learning*, Greville holds that human knowledge ignores that truthful wisdom is a «Spirituall worke» based on an apocalyptic renewal produced by the divinity within man's heart.²

The intrinsic unity of *Caelica* should be evident by now. This 'canzoniere' is a meditation on the theme of 'privation', which in the first poems is apparently linked to the love event, but in fact already alludes to an apocalyptic expectation that posits 'privation' at the center of human identity. Man 'babylons himself' in the act of desiring, because desire is a synonym for flesh, which also stands for human wisdom and ingenuity («wit»). Greville broaches man's failure in responding to the prophets' warnings in sonnet 109, the famous conclusive poem of *Caelica*. The first stanza presents the desert of 'privation': «Syon lyes waste, and thy Ierusalem,/ O Lord, is falne to utter desolation,/ against thy Prophets, and thy holy men,/ the sinne hath wrought a fatall combination,/ prophan'd thy name, thy worship overthowne,/ and made thee living Lord, a God unknown».³ The 'privation' that lies at the core of «Mans degeneration» has beclouded God's «Word incarnate».⁴ Greville again insists on the privation that 'un-does', 'de-generates' man and both the 'visible' and the 'invisible' Church, a cornerstone of Calvin's theology:⁵ «Mans superstition hath thy truths entomb'd, / [...] that sen-

¹ Cf. C. H. GEORGE, K. GEORGE, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pp. 39-40: «English Protestantism insists [...] that of man's natural capacities it is reason which is the chief and best. Reason is conceived to be the natural basis [...] for the light or law of nature or for conscience».

² GREVILLE, *A Treatie of Humane Learning. Poems and Dramas*, sestinas 150, v. 2, p. 191. See sestinas 130 e 138, pp. 186 e 188. Cf. REES, Fulke Greville, pp. 104-118; LARSON, Fulke Greville, pp. 108-109; M. WOODCOCK, *The World is Made for Use': Theme and Form in Fulke Greville's Verse Treatises*, «Sidney Journal», 19, 2001, 1-2, pp. 143-159.

³ GREVILLE, *Caelica. Poems and Dramas*, sonnet 109, vv. 1-6, p. 152.

⁴ Ivi, sonnet 109, vv. 8 e 9, p. 152.

⁵ On the 'invisible Church', see: CALVIN, *Institution*, vol. 4.1-2, pp. 7-53.

suall unsatiable vaste wombe/ of thy seene Church, thy unseene Church disgraceth».¹

Although the term «superstition» could refer to the Catholic Church, atheism, the first sin cited by the ghost who in the prologue of *Alaham* comes from the non-place of ‘privation’, «disgraceth» the invisible church as well, i.e., the community of the elect according to Calvin.² The pessimism expressed in the conclusive poem of *Caelica* certainly exceeds the vaguely apocalyptic statements present in Greville’s biography of Sidney («it pleased God, in this decrepit age of the world, not to restore her [wisdom’s] ancient vigour in him [Sidney] otherwise than as in a lightning before death»³) and in his *Letter to an Honorable Lady* where he mentions the «corruption, or vicissitudes of times».⁴ Not only is the final poem of *Caelica* a frontal attack against every Christian denomination, the Church of England included, it also radicalizes a *topos* of apocalyptic literature, which at the end of the first decade of the seventeenth century had become an essential element of English Protestantism.⁵

Let us remember that in 1569 Edmund Spenser, who later became a member of Sidney’s poetic circle, participated in the translation of *A Theatre of Voluptuous Worldlings*, a collection of apocalyptic visions in verses and emblematic images plus exegeses in prose by the Dutch poet Jan van der Noodt. It is of great interest to note that, after the dedicatory epistle to Elizabeth in which he mentions the «abhominations of the Rhomyshe antechrist», in the first two introductory visions van der Noodt offers an apocalyptic rewriting of Petrarch’s canzoniere.⁶ In particular, the first sonnet and emblem are an interpretation of the death of Laura, whom the poet describes as a doe slaughtered by two dogs, of which one is black and the other is white. The exegesis clarifies that these colors signify night and day, «meaning the time passing away».⁷ We could say that, for the po-

¹ GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas*, sonnet 109, vv. 13, 15-16, p. 153.

² Cf. WASWO, *The Fatal Mirror*, pp. 148-152. On the ‘invisible church’, see GEORGE and GEORGE, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, pp. 315-320.

³ GREVILLE, *A Dedication to Sir Philip Sidney*, *The Prose Works of Fulke Greville*, cap. 3, p. 23.

⁴ GREVILLE, *A Letter to an Honorable Lady*, *The Prose Works of Fulke Greville*, p. 175.

⁵ K. R. FIRTH, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 179.

⁶ J. VAN DER NOODT, *A Theatre wherein be represented as wel the miseries & calamities that follow the voluptuous Worldlings*, London, Henry Bynneman, 1569, n.n.

⁷ Ivi, «Epigram» 1, n.n. The explanation of this sonnet plus emblem is the following section, p. 13v. The initial reference to Petrarch is on p. 13r.

ets van der Noodt, his English translators, and Greville himself, the apocalypse is announced by a rereading of Petrarch's love poetry. Greville's apocalyptic poetry speaks Petrarch's language. Similar to *Caelica*, van der Noodt's *A Theater* opens with a unique rendering of the text that founds European modern poetry, Petrarch's canzoniere, and ends with a series of religious compositions that conclude with a vision of the New Jerusalem, within whose walls God's elect will live protected from every sinful attack.¹

As far as the theological issues revolving around the apocalypse are concerned, we must at least mention the Presbyterian Thomas Brightman, one of the most influential religious figures in England at the time and a strenuous enemy of the Jesuits. Brighton is the author of *A Revelation of the Apocalyps, that is, the Apocalyps of S. John* (first edition in Latin in 1609), whose last section envisions the pouring of the seven chalices of God's wrath (*Apocalypse* 16.1) and opens with a detailed chronology of the pouring of the first chalice which, according to Brighton, occurred in 1560 when Elizabeth «did manifest to the world that the Beast was overcome in England», that is, she expelled the Catholic clergy.² Expressing a conviction that Greville could not share, Brighton contends that the seven angels performing the act of pouring God's wrath are «men, citizens of the purer Church».³ As we have seen, for Greville, both the visible and the invisible church have distanced themselves from God. The second chalice corresponds to the Council of Trent, whose errors led to many people's damnation,⁴ whereas the third chalice, which in the biblical text coincides with the transformation of rivers and springs into blood (*Revelation* 16.4), was emptied in 1581 when the English Parliament decreed against the Jesuits, who were put to death. Hence, Brighton infers, the reference to the rivers of blood.⁵ The fourth chalice of divine wrath is being poured at the present moment, while the subsequent three will be emptied in the future.

¹ Ivi, pp. 79r-v.

² I quote from: T. BRIGHTMAN, *A Revelation of the Apocalyps*, Amsterdam, Hondius & Laurens, 1611, cap. 15, p. 414.

³ Ivi, cap. 15, p. 412. On Brightman, see: B. W. BALL, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, Brill, 1975, pp. 55-88; FIRTH, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain*, pp. 165-177; R. BARNES, *Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800*, in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 2, edited by B. McGinn, New York, Continuum, 1998, pp. 143-184, in particular pp. 161-164.

⁴ BRIGHTMAN, *A Revelation of the Apocalyps*, cap. 16, p. 428.

⁵ Ivi, cap. 16, p. 431.

Brighton's apocalyptic text envisions a face-off between the Antichrist and the 'truthful' church, which identifies with the English Protestants engaged in a bloody persecution of Roman Catholics. To this optimistic interpretation the 'prophet' Greville opposes a universal 'privation' that regards the entire creation.¹ Instead of describing the plagues brought about by the seven angels of the Apocalypse, the last stanza of sonnet 109 considers the «plagues» that afflict «Israel»:

Yet Lord let *Israels* plagues not be eternall,
nor sinne for ever cloud thy sacred Mountaines,
nor with false flames spirituall but infernall,
dry up thy mercies ever springing fountaines,
rather, sweet *Jesus*, fill up time and come,
to yeeld the sinne her everlasting doome.²

This sort of *de profundis* expresses more than one connotation. The influential Puritan preacher and theologian William Perkins believes that the act of praying to God so that he «fill up time» is a sign of election. In *A Golden Chain* Perkins offers a careful analysis of the possible signs that may signify a Christian's salvation. Perkins speaks of an internal conviction that may be the Holy Ghost's gift to the soul, which however must first undergo an arduous process of transformation. The final section of *Caelica*, which resembles a series of penitential psalms, reproduces only some of the above internal signs.³ Perkins in fact describes a process of conversion from the subject's awareness of his sinfulness to the hopeful wait for Christ's second coming. In particular:

[T]o feel our wants and in the bitterness of heart to bewail the offence of God in every sin; to strive against the flesh, that is to resist and to hate the ungodly motions thereof and with grief to think them burthenous and troublesome; to desire earnestly and vehemently the *grace* of God and the merit of Christ to obtain eternal life; when it is obtained to account it a most precious jewel; to love the minister of God's word in that he is a minister; and a Christian in that he is a Christian and for that cause, if need require, to be ready to spend our blood with them; to call upon God earnestly and with tears; to desire and love Christ's coming and the day of judgment that an end may be made of the days of sin.⁴

¹ Ivi, cap. 16, p. 435.

² GREVILLE, *Caelica, Poems and Dramas*, sonnet 109, vv. 25-30, p. 153.

³ Ivi, sonnet 97, 98, 99, 100.

⁴ W. PERKINS, *A Golden Chain*, in *The Work of William Perkins*, edited by I. Bewerd, Appleford, England, The Sutton Courtenay Press, 1970, pp. 257-258. Perkins writes insightful pages on the inner sense of personal salvation. See W. PERKINS, *A Discourse of*

The subject senses his being placed among the elect through external and internal messages. The subject's perception of his sinfulness and his total abandonment to God's mercy are accompanied by a sense of fraternal affection toward those individuals who are «good Christians», as Perkins writes in *A Treatise Tending unto a Declaration*: «I feel in my heart a burning love towards them which are good Christians, though I never knew them nor saw them».¹ Perkins follows Calvin's opinion, according to which, although God's will is unfathomable, it also sends out special signals to his elect. This is one of the most contradictory points of Calvin's theology. Although the visible church is made of 'the saved and the drowned' ('i sommersi e i salvati' in Primo Levi's words) in the fourth book of the *Institution*, Calvin states: «nous devons recognoistre pour membres de l'Eglise tous ceux qui, par confession de foy, par bon exemple de vie et participation des Sacrements, advouent un mesme Dieu et un mesme Christ avec nous».²

Despair and inner trial are essential aspects of the elect's path toward salvation. Paradoxically, the truthful meaning of despair is election and not banishment from God. The feeling of being among the elect also leads the 'truthful' Christian toward the larger community of other Christians who see themselves among God's chosen ones. Greville does not share this optimistic view. 'Privation' is the essential basis of human condition. Both the 'saved' and the 'drowned' live in a state of privation. In *A Treatise of Religion*, Greville still believes in the presence of a «little flock- God's own elect» who «living in the world, yet of it are not».³ «This ark», Greville continues, «is still preserved». By using the same biblical allusion, in the *Treatise of Religion* Greville compares the elect's condition on earth to the sufferings inflicted upon the people of Israel («as gone from Aegypt, suffer Israel's care»⁴). In *Caelica* 109, the penitential sufferings of Israel («plagues») concern creation itself, which Christ's second coming will bring to its final completion. Let us remember that, for Greville, «Syon» lies in complete desolation.

Conscience, in *Williams Perkins. 1558-1602. English Puritanist*, edited by T. F. Merrill, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1966, pp. 49-50. Cf. O. C. WATKINS, *The Puritan Experience*, London, Routledge, 1972, chapter 13 («The Puritan Self»), pp. 226-239.

¹ PERKINS, *A Treatise Tending unto a Declaration*, in *The Work of William Perkins*, p. 371.

² CALVIN, *Institution*, vol. 4.1, pp. 19-20.

³ GREVILLE, *A Treatise of Religion*, in *The Remains*, edited by G. A. Wilkes, London, Oxford University Press, 1965, stanza 111, vv. 1, 2 e 5, p. 230.

⁴ GREVILLE, *A Treatise of Religion*, in *The Remains*, stanza 113, v. 2, p. 231.

Scholars do not agree about the conclusive meaning of *Caelica*. Does Greville see himself among the elect?¹ The lack of a final consolation, the crucial element in the process of Christian conversion according to Perkins's *A Discourse of Conscience*, cannot be found in *Caelica*.² The final prayer to Christ is a complete abandonment to divine mercy without any additional assurance of election. In Greville's *Caelica*, 'privation' becomes the definite sign of our human condition, but also a supreme glorification of divine otherness.

¹ Cf. WASWO, *The Fatal Mirror*, p.131. Waswo underscores the numerous ambiguities present in the last poems of *Caelica* and rejects every univocal explanation.

² PERKINS, *A Discourse of Conscience*, in Williams Perkins. 1598-1602. *English Puritanist*, pp. 73-74.

GERMANA ERNST
«REDEUNT SATURNIA REGNA».
PROFEZIA E POESIA IN TOMMASO CAMPANELLA

SUMMARY

The final work of Campanella was an *Ecloga* in Latin hexameters, written on the occasion of the birth of the long-awaited Dauphin of France, the future Sun King. Celebrating the event, the author hopes that the future sovereign will be able to bring about a profound *renovatio* of Christianity and of the entire world. In the poem and in his annotations to it, Campanella once again revives prophetic themes and sources which had played a role of great importance in his life and in his thought since the attempted Calabrian conspiracy. The aim of the article is to reconsider the most significant moments and motives of this prophetic tension, paying particular attention to their presence within the poem.

1. FESTE A PARIGI

«**Q**UI si sta in allegrezza e festini per la miracolosa gravidanza della regina, e li pretendenti e nemici interni ed esterni van perdendo le speranze, e Dio benedetto rimira alla pietà del re e della regina con favorevole benevolenza», scriveva da Parigi Campanella, il 19 gennaio 1938, a don Filippo Colonna.¹ Già ai primi annunci della futura nascita dell'erede al trono Parigi era in festa, per un evento atteso da troppi anni e non più sperato, che veniva a porre fine ai conflitti e agli intrighi per la successione, che avevano lacerato la stessa famiglia reale. Dopo più di vent'anni di un matrimonio sterile, la regina Anna avrebbe dato alla luce il sospiratissimo Delfino la mattina del 5 settembre. La nascita provocò un'incredibile esplosione di festeggiamenti, descritti vivacemente in cronache dell'epoca.² La città fu illuminata a giorno da enormi fiaccole di cera bianca collocate su candelabri di cuoio all'esterno dei palazzi nobiliari e da lanterne di carta colorata sospese alle finestre. L'ambasciatore veneziano fece appendere all'ester-

¹ Lettere 2, p. 138

² In un ampio *Essais sur les moeurs et les usages du dix-septième siècle* premesso all'edizione dei *Mémoirs inédits* di LOUIS-HENRI DE LOMENIE, CONTE DI BRIENNE, segretario di stato di Luigi XIV (Paris, 1828), André Barrière offre una descrizione molto vivace dei festeggiamenti pubblici in occasione del fausto evento così a lungo atteso, utilizzando cronache del tempo.

no della sua residenza eleganti ghirlande di fiori e di frutta, e fece percorrere le strade da un carro trionfale trainato da sei cavalli, sul quale risuonavano fanfare di musicanti. Le congregazioni religiose non vollero essere da meno: il terzo giorno i Gesuiti accesero fuochi d'artificio e curarono la rappresentazione di un balletto e di una commedia, recitata dai loro studenti, mentre i Foglianti organizzarono una distribuzione generale di pane e vino, riempiendo i vassoi di tutti i poveri che si presentavano.

In una simile circostanza non poteva mancare l'astrologo, e anche più di uno. Su un terrazzino della residenza reale in Saint-Germain-en-Laye si era appostato con i suoi strumenti Jean-Baptiste Morin de Villefranche, il quale, dopo avere predetto nel 1630 che una malattia del sovrano, pur grave, non sarebbe stata mortale, oltre a ricevere una munifica ricompensa, era stato nominato titolare della cattedra di matematiche al Collège Royal. Calcolate le posizioni astrali, aveva compilato un oroscopo del neonato, che aveva inviato al cardinale Richelieu. Lo schema di natività fu in seguito inserito nella sua monumentale *Astrologia gallica*, insieme ad altri, della cui esattezza predittiva l'autore non manca di vantarsi. Egli ricorda di avere previsto la morte del re Gustavo Adolfo quattro mesi prima che avesse avuto luogo, ammettendo di essersi sbagliato solo di qualche giorno, a causa dell'imprecisione dei dati che gli erano stati comunicati proprio dal Cardinale, ansioso di conoscere la sorte del sovrano svedese che aveva stupito l'Europa con le sue vittorie fulminee, o perché lo temesse, o per predisporre appositi rimedi nel caso di un suo infortunio mortale.¹

Fra gli astrologi consultati c'è anche Campanella. La regina, sempre tramite Richelieu, l'aveva convocato a palazzo, e il frate, dopo avere osservato con attenzione il neonato che aveva fatto denudare, e dopo avere riflettuto per qualche giorno, ritornato alla reggia aveva espresso un sintetico e non adulatorio pronostico, in cui sottolineava l'inclinazione alla lussuria e alla superbia del futuro sovrano, il suo lungo regno, l'infelicità e la confusione degli ultimi anni: «Erit puer ille luxuriosus, sicut Henricus Quartus, et valde superbus. Regnabit diu, sed dure, tamen feliciter; desinet misere, et in fine erit confusio magna in religione et imperio».² Quei tre

¹ J. B. MORIN (1583-1656), *Astrologia Gallica principibus et rationibus propriis stabilita*, Hagae Comitis, 1661, pp. 399-401 (natività di Gustavo Adolfo); p. 555 (natività di Luigi XIV).

² AMABILE, *Castelli*, II, pp. 134-135; A. SOPRANI, *Les rois et leurs astrologues*, Paris, 1987, pp. 163-182; M-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 83-84.

avverbi che, a dire dell'astrologo, avrebbero caratterizzato il regno del sovrano dovettero colpire i contemporanei, perché, ed è davvero curioso rilevarlo, uno storico li attribuisce fantasiosamente a un celebrato astrologo fatto venire appositamente dalla Germania da alcuni signori della corte, e che al momento della nascita si era anch'egli installato in un luogo attiguo alla stanza della regina. Le cose che aveva visto nelle configurazioni astrali erano risultate ineffabili al punto che ne era rimasto per così dire sopraffatto e soltanto dietro pressanti insistenze si era riusciti ad estorcergli quelle tre parole: *diu, dure, feliciter.*¹

2. IL PUER E LA NUOVA ETÀ

Nelle settimane successive al fausto evento Campanella componeva gli esametri latini dell'*Ecloga in nativitatem Delphini.*² La nascita era stato celebrata da una vera e propria ondata di odi e panegirici scritti da poeti, letterati, predicatori, e in tali composizioni in versi e in prosa, insieme con gli elogi della monarchia e di Luigi XIII, ritornano con insistenza comuni auspici, primo fra tutti l'aspirazione alla pace.³ Il coro è pressoché unanime: dalla culla vengono scacciate le nere megere che accendono le fiaccole funeste della discordia; con la venuta del fanciullo si chiuderanno le porte di Giano e a lui toccherà mettere ordine nel caos che sconvolge l'Europa, la quale, finalmente riunita, ritroverà l'armonia e la pace.⁴ Si auspica che i vincoli di gioia che accomunano le potenze in festa per il Delfino diventino nel tempo *communia foedera*, e quella culla si pone come il luogo-simbolo verso il quale convergono e vengono depositate le aspirazioni più profonde. In un dotto carme umanistico intitolato *Hellas*, in cui lo spunto celebrativo ed encomiastico si collega al genere dell'appello e del lamento, il greco Leone Allacci immagina che nel corteggio

¹ H. PH. DE LIMIERS, *Histoire du règne de Louis XIV*, II ed., t. I, parte I, Amsterdam, 1718, p. 3.

² Per l'edizione latina del testo e la traduzione italiana faccio riferimento a *Scritti lett.*, pp. 282-313. Una traduzione in francese con ampio commento in T. CAMPANELLA, *Ecloga in portentosam Delphini nativitatem*, Thèse complémentaire de Doctorat d'État présentée par F. Ducros (inedita), Université de Paris-Sorbonne, 1969 (ringrazio J.-L. Fournel per la segnalazione). Una puntuale lettura del componimento in P. TUSCANO, *L'autobiografia nella storia: l'Ecloga al Delfino*, in *Del parlare onesto. Scienza, profezia e magia nella scrittura di Tommaso Campanella*, Napoli, ESI, 2001, pp. 243-264.

³ Per alcuni esempi di tale rigogliosa letteratura cfr. N. FERRIER-CAVERINIÈRE, *L'image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715*, Paris, PUF, 1981, pp. 17-23.

⁴ Cfr. ad es. J. DOUJAT, *Ode sur la naissance de monseigneur le Dauphin*, Paris, chez Denys Langlois, 1661, pp. 9-10.

di persone che si recano a rendere omaggio al neonato vi sia una figura femminile dal nobile aspetto, l'Ellade, patria delle Muse, che, rievocando le sue insigni tradizioni e deplorando l'attuale stato di decadenza e servitù, lo scongiura di liberarla dal feroce dominio dei Turchi.¹

L'*Ecloga* campanelliana prende dichiaratamente ispirazione dalla quarta egloga di Virgilio, evocata fin dal verso d'esordio, cui fa seguito la citazione letterale del terzo verso sul ritorno dei regni di Saturno. Come è noto, anche l'*egloga* virgiliana è scritta in occasione della nascita di un *puer* nel quale sono riposte le aspettative di un profondo rinnovamento. Sotto il regno del fanciullo disceso dal cielo («iam nova progenies caelo demittitur alto»), identificato da alcuni in uno dei figli di Asinio Pollione, da altri in Augusto, e più tardi in Gesù Cristo, ha inizio un nuovo ciclo astrale del mondo. Dopo che si saranno dissolte talune «vestigia» che ancora sopravvivono dell'antica malvagità, e dopo che si saranno riproposti eventi già accaduti nel passato – «Vi sarà un altro Tifi e un'altra Argo che trasporti scelti eroi; vi saranno ancora altre guerre e di nuovo il grande Achille sarà inviato a Troia» –, nella nuova era si instaurerà una nuova età dell'oro, il cui splendore si sostituirà al buio dell'età di ferro delle guerre civili. Il fanciullo, che sarà dotato delle virtù degli dei e degli eroi, governerà in un mondo finalmente pacificato, in cui gli armenti non temeranno più i leoni, periranno il serpente e l'erba velenosa, mentre fiorirà spontaneamente l'amomo assirio, la terra biondeggerà di messi, dai rovi incolti penderà l'uva rosseggianti, le querce stilleranno miele come rugiada.

Campanella aveva già citato alcuni versi dell'*egloga* virgiliana negli *Articuli prophetales*, affermando che il poeta, nel cantare la *renovatio* della nuova età, era stato ispirato dalle Sibille.² In effetti il quarto verso della quarta egloga fa un preciso riferimento alla predizione della Sibilla cumana, che, come sappiamo, gioca un ruolo di protagonista nel vi canto dell'*Eneide*, quando fa da guida a Enea nel regno dell'oltretomba. Ma già nel terzo canto essa era stata evocata da Eleno,³ che ne aveva preannunciato ad Enea, mettendolo in guardia, l'insolita tecnica predittiva. Secondo uno stile che ricorda più gli enigmatici oracoli delfici della Pizia che gli elaborati libri sibillini, la

¹ L. ALLACCI, *Hellas in natales Delphini Gallici*, Romae, Mascardus, 1642; cfr. V. ROTOLI, *Il carme 'Hellas' di Leone Allacci*, Palermo, 1966 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici, Quaderni), che a un ampio studio introduttivo fa seguire l'edizione del testo greco e quindi la traduzione italiana.

² *Art. proph.*, pp. 82, 87-88.

³ *Aen.* III, 443-452.

«folle indovina» (*insana vates*) era solita scrivere i propri vaticini sulle foglie, che permanevano in una successione ordinata e coerente fino a quando, socchiusa la porta dell’antro, non entrava il vento a far turbinare le foglie e a scompigliare i versi profetici. Foglie che la Sibilla, del tutto indifferente alla trasmissione delle proprie predizioni, non si curava di raccogliere o riordinare, suscitando in tal modo la delusione e le proteste di chi veniva a consultarla. Di qui, nel sesto canto, la richiesta di Enea che la profetessa non affidi i suoi versi alle foglie, che sarebbero volate via, ma comunichi a voce i suoi responsi: ciò che la Sibilla si adatta a fare con estrema riluttanza, rivelando il messaggio del dio Apollo che le si impone con violenza e che lei non riesce a disarcionare dal suo cuore.¹

La suggestione dei versi sibillini affidati alle foglie agitate dal vento non mancherà di colpire anche Dante, che, nell’ultimo canto del *Paradiso*, in versi delicati paragona lo svanire della visione di Dio allo sciogliersi della neve al sole, e al disperdersi, lieve come lo svanire di un sogno, delle foglie profetiche:

Così come la neve al sol si disigilla;
così al vento ne le foglie levi
si perdea la sentenza di Sibilla.²

3. L’ECLOGA CAMPANELLIANA

In una lettera al segretario di stato svedese Axel Oxenstern del 18 dicembre 1638, Ugo Grozio gli comunica, fra le altre notizie, di inviar gli una copia, verosimilmente manoscritta, dell’*Ecloga campanelliana*: «Ti invio anche il carme augurale per il Delfino di Campanella, che attribuisce a se stesso l’arte di profetizzare dagli astri e da altre fonti».³ In qualità di ambasciatore di Svezia, anche Grozio non aveva mancato di fare visita e rendere omaggio al neonato, informando la regina Cristina dei festini in suo onore e delle configurazioni celesti bene auguranti. I nomi non sono dati a caso, sottolineava, e le stelle che affiancano la costellazione del Delfino, quali l’Aquila, Pegaso, la Freccia, l’Aquario, il Cigno, avrebbero senz’altro conferito i loro doni al nuovo nato; le nove stelle della costellazione si dovevano poi riferire alle nove Muse, che avrebbero ornato il giovane, che a sua volta le avrebbe illustrate – ma Campanella, nel suo carme, affermerà, più accortamente, che il giovane avrebbe dato alle Muse solo

¹ Ivi, vi, vv. 42 sgg.

² DANTE, *Par* 33, 64-66.

³ H. GROTIUS, *Epistolae*, Amstelodami, 1687, n. 1085, p. 489: «Mitto etiam Campanellae, ex astris et aliunde divinandi artem sibi vindicantis, pro Delphino auguria».

«casti baci».¹ Oltre a questi segni bene auguranti, Grozio non poteva però fare a meno di comunicarne uno più inquietante. Per la sua voracità insaziabile, e perché già dotato di denti, il neonato insanguinava le mammelle delle nutrici, che dovevano venire sostituite di continuo. Al cadere dell'anno erano già nove, e Grozio, un po' preoccupato per quello che considera un presagio non favorevole, scrive all'amico Barlaeus: «Il Delfino non soltanto affatica le nutrici, ma ne lacera a morsi le carni. Si guardino i vicini da una così prematura rapacità».²

L'Ecloga vedrà la luce nel gennaio successivo.³ Fin dal suo primo apparire il carme non mancherà di suscitare polemiche: a chi obiettava che l'aggettivo *portentosus* riferito al *puer* non aveva un significato positivo, l'autore, in una pagina apologetica scritta nel giro di una notte, proverà il contrario, sulla base di una nutrita serie di autori classici.⁴ Altri poi giudicarono inesatto il calcolo dell'avvicinamento del sole alla terra, ciò che indurrà Campanella a intervenire su un verso.⁵ Vivamente colpito da talune coincidenze – il regale fanciullo nasce di domenica, il 5 settembre, proprio il medesimo giorno in cui egli stesso era nato 70 anni prima –, e avendo ben presenti i dati astrali dell'evento, Campanella compone un carme che è anche un vero proprio oroscopo. Il titolo originario infatti esordiva proprio con la parola *Horoscopus* e anche il termine *nativitatem* del titolo definitivo conserva un'innegabile connotazione astrologica. *L'Ecloga* è suddivisa in due parti di lunghezza pressoché uguale, distinte dalla duplice invocazione alle Muse con la quale hanno inizio, e la seconda parte si configura come una predizione dei principali eventi del futuro sovrano, in connessione con specifici aspetti astrali.

4. POESIA E PROFEZIA: IL CASO DI NOSTRADAMUS

Non è un caso, e non ci sorprende, che nell'ultima delle opere cam-

¹ *Ecloga*, v. 44, p. 304.

² GROTIUS, *Epistolae*, cit., n. 1089, p. 490: «Delphinus [...] nutrices non lassat tantum, sed et lacerat. Caveant vicini sibi a tam matura rapacitate»; LIMIERS, *op. cit.*, p. 4.

³ Scrivendo a Leone Allacci, Gabriel Naudé (a sua volta autore di una breve composizione *In Natalem infantis Delphini*: copia del placard è conservata a Parigi, BNF, coll. Dupuy 837, c. 113v) lo informa che sono giunti a Roma molti esemplari del poema campanelliano, sul quale esprime un giudizio negativo, definendolo «maccaronico» e citando in modo disordinato ed erroneo alcuni versi (Parigi, BNF, Ms ital. 2172, f. 66r-v: ringrazio l'amico Michel Lerner per avermi segnalato questo documento).

⁴ Cfr. *Ecloga*, nota 10, p. 1355. Per la fortuna dell'*Ecloga* e l'ampia *Imitation et Amplification* [...], s. n. t. [ma Parigi, 1639], ad opera di J.-B. Poisson, vedi LERNER, *op. cit.*, pp. 86-90.

⁵ FIRPO, *Ricerche*, pp. 239-242.

panelliane date alle stampe, pur entro la cornice encomiastica e d'occasione, vengano a ricongiungersi e intrecciarsi molte delle fila delle sue dottrine astrologiche e aspettative profetiche. E non ci sorprende che esse convergano in una composizione poetica. Fin dalla *Poetica* giovanile, in forte polemica con una concezione della poesia edonistica e dilettevole, Campanella insiste sul rapporto fra poesia, filosofia e profezia. Vero poeta è il profeta, che non è tanto e non solo chi prevede eventi futuri, ma chi comunica la verità e «rimprovera ai principi la loro malignità e codardia, e a popoli l'ignoranza e la sedizione e i mali costumi» e a lui spetta, grazie alla poesia, «fiore delle scienze», accendere «il caldo amore della virtù e della ragione».¹ Investito di un'alta missione educativa, il poeta deve essere «istromento del legislatore e aiutarlo a drizzare il mondo a ben vivere [...] e gridare contro i tiranni e sediziosi, e accender le virtù e spegnere i vizi».² I mirabili strumenti linguistici di cui dispone possono indurre effetti straordinari anche sugli animi degli indotti, con una sorta di potente magia, e le favole cui può far ricorso devono porsi in ogni caso come veicolo della verità. I poeti che, come i Greci «perfidi e bugiardi», ricorrono a favole false per schernire la religione, corrompere i buoni costumi, irridere la virtù, non meritano tale nome e sono bene accetti solo in una repubblica «tirannesca, dove si comprano le bugie per fare ignorante il popolo».³ I falsi poeti sono gli strumenti preferiti dei tiranni, in quanto grazie a loro il popolo viene mantenuto nell'ignoranza e nella schiavitù, mentre il poeta-profeta, che ammaestra ed educa alla libertà, è da loro aborrito e perseguitato.

La poesia è, in senso ampio, profetica, in quanto filosofica, e da questo punto di vista tutta la *Scelta* è percorsa da temi profetici. Ma nel sapiente articolarsi del canzoniere campanelliano si incontrano anche composizioni che, oltre a tematizzare il ruolo e il destino del profeta, riecheggiano in modo più specifico motivi profetici e astrologici. Va precisato subito, però, che anche in questo caso la poesia campanelliana non presenta uno stile oracolare o quell'oscurità allusiva che possiamo ritrovare ad esempio in Nostradamus. Faccio riferimento al più famoso dei profeti moderni perché Campanella negli anni francesi ha modo di leggerne l'opera, restandone in verità piuttosto impressionato, come si ricava da un cenno di una lettera scritta al cadere del 1636 a Urbano VIII: «Se mi dà licenza, scriverò

¹ *Poetica*, in *Tutte le opere*, cit., pp. 359, 357.

² Ivi, p. 325.

³ Ivi, p. 320.

quel che da Nostradamus si cava, che Vostra Beatitudine ha da viver diece altri anni; le cui dicerie esaminate con gli eventi passati son di stupore insolito, perché ci mette i nomi».¹ Non sappiamo con esattezza a quali versi del profeta francese Campanella alluda per promettere lunga vita a Urbano – dato particolarmente rassicurante per il papa, che negli anni precedenti aveva dovuto subire le infause predizioni di una morte imminente. Un ‘nostradamologo’, che cerca di individuare le *quatrains* che si riferiscono ai papi di Roma, segnala un passo che alluderebbe a papa Barberini. Secondo tale interpretazione, nella centuria vi, 85, l’inizio dell’assedio della Rochelle, che avrebbe portato di lì a 5 anni alla caduta della piazzaforte ugonotta, è messo in relazione con l’ascesa al soglio pontificio del papa – «premier d’esté le jour du sacre Urbain». Per niente scoraggiato dalla non perfetta corrispondenza delle date, l’interprete scagiona Nostradamus da qualsiasi responsabilità con un’osservazione che, come vedremo, non è poi così peregrina: a suo dire, i tempi possono risultare non del tutto esatti in quanto il profeta «did not receive any revelation of dates from the spirit world, where time does not exist».² Il fatto che Campanella sia colpito dalle corrispondenze fra versetti delle *Centurie* e precisi eventi storici che si sono verificati sta probabilmente ad indicare la conoscenza, da parte sua, di uno dei primi devoti studiosi del testo, Jean-Aimé de Chavigny. Nel suo *Jani Gallici facies prior*, stampato a Lione nel 1594 e dedicato a Enrico IV, il letterato aveva proprio tentato di rileggere la storia delle guerre civili di Francia alla luce dei versetti profetici di colui che venera come un maestro, sottolineando che il verificarsi delle profezie è uno dei segni, insieme con il fatto di non distogliere il lettore dal culto del vero Dio, che garantiscono l’autentico status di profeta di colui che le enuncia.³

Il caso di Nostradamus non è privo di interesse, anche se, e forse proprio per questo, in un saggio di più di vent’anni fa Jean Céard esordiva definendolo un caso particolarmente «irritante».⁴ Ogni anno esce almeno un libro su di lui, osservava lo studioso (più di recente un altro calcola, più realisticamente, che ne escano almeno

¹ *Lettere*, p. 129.

² G. HOUGHTON-BROWN, *The popes of Rome and the Church according the oracles of Nostradamus, 1555-2055*, London, 1981, comm. di vi 85. Segnaliamo inoltre che in viii, 49, due versetti, peraltro oscurissimi, alludono a un ‘Chef Barbarin’: «ceux de Tardaigne à Bruges si grand brèche / qu'à Ponteroso chef Barbarin mourra».

³ Su Jean-Aimé de Chavigny cfr. J. CÉARD, *J. A. de Chavigny: le premier commentateur de Nostradamus*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 427-442.

⁴ CÉARD, *J. A. de Chavigny*, cit., p. 427.

una mezza dozzina), ma chi legge ha l'impressione che non si dica mai nulla di nuovo, in quanto il metodo adottato è sempre uguale: si isolano delle quartine, più o meno oscure, e ci si ingegna di provare che Nostradamus ha predetto fatti ben precisi dell'avvenire, dal momento che dai suoi versi si può ricavare qualsiasi rivelazione. Contrapposti a coloro che lo ritengono un ciarlatano, c'è la folta schiera degli adepti, convinti che abbia previsto ogni evento e ogni invenzione, dal cinema al dirigibile, all'aeroplano al telefono al telegrafo, e fors'anche dell'energia atomica – e non stupisce che recentemente non sia mancato chi ha rintracciato nella selva delle *quatrains* versetti anticipatori dell'11 settembre. Oltre ad esprimere l'esigenza di un maggior rigore filologico, Céard sottolineava un punto importante, che meriterebbe di venire ripreso: sia che si respinga Nostradamus come mistificatore, sia che lo si esalti come straordinario veggente, in ogni caso si trascura la dimensione specificamente letteraria del fenomeno, e poneva l'accento su una peculiare retorica in cui poesia e profezia risultano intrinsecamente connesse.¹

Negli anni successivi, l'appello a un più scrupoloso lavoro filologico è stato ampiamente raccolto. Sono usciti ponderosi repertori bibliografici degli scritti di Nostradamus, che hanno messo in luce l'inaffidabilità e le contraffazioni di molte edizioni delle *Centurie*,² e studi assai dotti e informati, come quello di Pierre Brind'Amour, che nel suo *Nostradamus astrophile*, prendendo con fermezza le distanze dagli autori che «nostradamisent», vale a dire dagli interpreti colti da delirio profetico, rivendica la propria posizione di filologo e di storico, che si è sforzato di comprendere l'opera di Nostradamus alla luce delle sue fonti, con particolare attenzione per quelle astrologiche, e del contesto storico in cui vive, «et non à la lueur incertaine de l'avenir».³ Ma quando poi si chiede se, una volta scartate le 'chiavi' degli interpreti ispirati, sia possibile studiare in modo serio un testo come le *Centurie*, uno dei più grandi successi librari di tutti i tempi, e se sia possibile considerarlo qualcosa di diverso da un coacervo insensato (*galimatias*), frutto di una composizione aleatoria e del tutto

¹ *Ibidem*, dove in nota si ricordano gli studi di F. CROUZET, *Nostradamus poète français*, Paris, 1973 e di Y. BELLENGER, *Nostradamus prophète ou poète?*, in *Devins et charlatans au temps de la Renaissance*, Paris, 1979, pp. 83-100.

² M. CHOMARAT, avec la collaboration de J.-P. LAROCHE, *Bibliographie Nostradamus, XV-XVII-XVIII siècles*, Baden-Baden & Bouxwiller, V. Koerner, 1989; R. BENAZRA, *Répertoire chronologique nostradamique (1545-1989)*, préface de J. Céard, La Grand Conjunction y Trédaniel Editeur, 1990.

³ P. BRIND'AMOUR, *Nostradamus astrophile. Les astres et l'astrologie dans la vie et l'œuvre de Nostradamus*, Klincksieck, Les Presses Universitaires d'Ottawa, 1993.

casuale, la risposta lascia perplessi, in quanto risulta troppo generica e non coglie la specificità del caso. A suo dire, il significato dell'opera di Nostradamo non solo non è complicato, ma è addirittura 'trasparente', in quanto riflette problemi e paure degli uomini del suo tempo, quali cataclismi, terremoti, malattie, peste, guerre, l'Anticristo. Di maggiore interesse è invece la notazione che riguarda lo stile. Riprendendo un cenno di Ronsard, che già notava come Nostradamo si esprima «comme un oracle antique», il moderno interprete ribadisce che il profeta «imite l'ambiguité des oracles delphiques. Il ne dit pas les choses clairement; il les enveloppe d'équivoque, d'incertain, de mystérieux; il procède par allusion et suggestions; et il manae volontiers l'anagramme et l'amphibologie».¹

Si è ricordato il caso estremo di Nostradamo perché, rilanciando sulla scena europea del '500 testi che si propongono come profetici, ci costringe a confrontarci con alcune componenti di tale discorso. Proprio come la Sibilla nell'antro di Cuma, il nuovo profeta sembra scrivere i suoi versi su foglie che poi vengono disperse dal vento, senza preoccuparsi del loro ordine, e del tutto indifferente che i suoi vaticini risultino perspicui a chi cerca di interpretarli. Uno degli elementi sottintesi a questo tipo di discorso profetico sembra essere il riferimento a una particolare immagine del tempo: un tempo non organizzato in una successione cronologica, ma una sorta di tempo appiattito e orizzontale, senza un prima e senza un dopo, che, in maniera estremamente audace, risulta assai simile al tempo come eterno presente squadernato davanti allo sguardo di Dio. A tale immagine del tempo corrisponde un linguaggio spezzato, disarticolato, caratterizzato dall'affiorare di libere associazioni di parole, spesso a loro volta alterate da anagrammi o altri giochi verbali, e il fatto che il testo delle *Centurie* sia scritto in versetti poetici o ritmati contribuisce ad accentuarne fortemente la destrutturazione linguistica.

Mi piace concludere questo rapido excursus negli incerti territori nostradamici con un cenno a uno degli esiti più eleganti e anomali di tali studi, il volumetto di Georges Dumézil, «... *Le moyne noir en gris dedans Varenne*»,² nelle cui pagine l'intrecciarsi con finezza di *divertissement*, filo della memoria, finzione letteraria, e di una autentica fascinazione nei confronti del mistero del testo, consente al-

¹ Ivi, p. 12.

² G. DUMÉZIL, «... *Le moyne noir en gris dedans Varenne*». *Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur le dernières parole de Socrate*, Paris, Gallimard, 1984 (tr. it. Milano, Adelphi, 1987).

l'autore di cimentarsi in una nuova interpretazione di una delle più famose delle enigmatiche *quatrains* (ix, 20). Insoddisfatto dell'interpretazione ottocentesca, troppo artefatta, di Le Pellettier, che per conferirle un senso faceva ricorso al greco, al latino e a complesse figure retoriche, Dumézil ne propone una a suo dire più semplice e naturale, ma al tempo stesso sempre molto dotta, in quanto comporta una conoscenza puntuale degli eventi storici che diedero luogo al viaggio e alla notte fatale fra il 20 e il 21 giugno del 1791. La quartina, in cui spicca quel nome inusuale di una precisa località geografica (Varenne), legata per sempre a un solo evento storico, gli sembra prefigurare nel modo più suggestivo la fuga affannosa di Luigi XVI e della consorte (*De nuict viendra par la forest de Reines*) e l'arresto a Varenne – *Le moyne noir en gris dedans Varenne*: l'immagine del *moyne noir* sarebbe una anticipazione dell'imprigionamento del re nella Torre del Tempio, in abito da monaco –, episodio gravido di conseguenze tragiche: alla caduta della monarchia faranno seguito *tempête, feu, sang, tranche*, dove la sinistra parola finale non può che evocare l'affilata lama della ghigliottina.

5. SONETTI PROFETALI

I sonetti profetali della *Scelta* sono significativamente anticipati da una sobria quanto efficace parafrasi del *Pater noster*, in cui Cristo stesso insegna a pregare Dio perché il suo regno si realizzi anche sulla terra, cui fanno seguito tre sonetti sulla medesima orazione, che intendono precisare quali siano le condizioni perché tale avvento possa verificarsi, e chi possa legittimamente rivolgersi a Dio invocandolo come padre.¹ La «figliolanza» di Dio viene definita in contrasto con la pretesa di quanti si arrogano tale prerogativa senza averne i requisiti. La polemica è diretta soprattutto contro l'inganno dei sofisti e degli ipocriti, che spacciano per virtù e santità l'ignoranza e una falsa umiltà «pecorina», affermando che ciò riesce gradito a Dio. Inoltre ci inducono a prestare ubbidienza a principi viziosi, mentre essa è dovuta solo a chi è dotato di sapienza superiore: dalla servitù degli uomini s'incorre infatti nella servitù delle bestie e delle pietre; se l'idolatria rende servi, la religione basata sul Senno divino emancipa, ed è solo alla condizione di essere autentici figli di Dio che si consegue la libertà e la virtù. Al contrario di quanto predicano gli ipocriti, per Campanella è proprio l'ignoranza ad essere all'origine degli errori e dei mali che affliggono l'umanità, per cui il ritorno

¹ Sonetti nn. 46-49, in *Poesie*, pp. 224-230.

a Dio e il recupero della condizione di suoi figli si configura come un ritorno al Senno divino dal quale deriviamo e dal quale ci siamo allontanati. Come dichiara lucidamente in un passo dell'Esposizione, «per tornar alla figliolanza divina, è necessario ritornare al Senno, donde siamo traviati». Solo quando si sarà verificata tale condizione saremo in grado di pregare

che venga il regno, ove il divin volere,
come si fa nelle celesti sfere,
si faccia in terra e fruti ogni speranza.¹

Solo il ritorno «alla figliolanza per mezzo del Senno» consente di chiedere Dio che venga il suo regno sulla terra e si realizzi quell'età che i poeti chiamano secolo d'oro e i filosofi ottima repubblica, mai vista finora, ma auspicata dai profeti e da tutti desiderata. Il tema che domina questo nucleo profetico è proprio quello del prossimo ritorno dell'età dell'oro, di un'epoca pacificata nella quale finalmente regnino la giustizia e la sapienza: un'età il cui splendore contrasta nel modo più netto con l'oscurità dell'età presente, dominata dai «fieri giganti/ famosi al mondo, tinti di sanguigno»,² i machiavellisti e i tiranni, che irridono come un sogno o una favola l'avvento di questo regno felice.

In un sonetto, Campanella si schermisce dell'invito a scrivere commedie, in quanto tale genere letterario male si adatta a chi è concentrato su temi e pensieri ben più gravi, che riguardano rivolgimenti radicali ormai prossimi. Alla comparsa di Cristo, che verrà presto a tenere corte e «sacro consistorio», saranno abbattute le sette mondane, e nella rinnovata età dell'oro conseguiranno la felicità i nobili spiriti che si protendono verso i valori celesti. Nella nuova repubblica si tornerà alle vesti bianche e ai «candidi ricami» dei primi tempi cristiani, e verrà così abolita la tetra predilezione del tempo per il nero, immagine dell'ignoranza, della paura e della tirannia, e il sonetto 55, tutto ispirato all'Apocalisse, preannuncia l'avvento di Cristo e dei santi in un bagliore di bianche stole, bianche nubi, destrieri bianchi e bianchi cavalieri, per dare inizio al tempo in cui sarà sconfitto «il popol moresco, che non vuole / udire il suon delle divine tube».³

L'avvento di un'epoca nuova è confermato anche da particolari configurazioni astrali, quali il trapasso delle grandi congiunzioni nel trigono igneo. A partire dal 24 dicembre 1603, quando Giove e Saturno si sarebbero congiunti nel segno del Sagittario, e per un periodo

¹ Ivi, p. 230.

² Ivi, p. 232.

³ Sonetto n. 55, ivi, p. 244.

di circa duecento anni le congiunzioni dei pianeti superiori si sarebbero verificate nei segni di fuoco, e non più in quelli d'acqua come nei precedenti duecento. Con il passaggio delle congiunzioni nella triplicità ignea, prendeva l'avvio un nuovo intero ciclo della durata di 800 anni. Le intense aspettative di Campanella in un profondo rinnovamento del cristianesimo sono confortate dal fatto che il trigono igneo era quello stesso che aveva presieduto all'avvento del Messia e alla diffusione della religione cristiana; inoltre, in virtù di una coincidenza straordinaria, la congiunzione del 1603 era attesa proprio per il 24 dicembre, entro un quadro astrale del tutto analogo a quello del giorno in cui era nato Cristo.¹

La fiducia nel recupero di un'epoca originaria, già realizzata nel passato, è legittimata dal regolare avvicendarsi di configurazioni celesti che tornano a proporsi e garantiscono il ritorno di un'età anteriore alla divisione e alla separatezza, un'età in cui sarà abolita ogni forma di possesso, origine di ogni male e discordia, e in cui l'amore reciproco e il vero sapere prenderanno il posto dell'amor proprio, della tirannide e dell'ignoranza: l'amore cieco si trasformerà «in occhiuto e modesto,/ l'astuzia ed ignoranza in saper vivo,/ e 'n fratellanza l'imperio funesto».² Se le epoche del passato hanno deificato un Amore cieco ed egoistico, «ora sta per tornar al mondo il vero Amore, savio e puro, secondo ch'e' predice del secolo d'oro futuro, dopo la caduta dell'Anticristo», e, come ribadisce il sonetto n. 8, tutte le sofferenze dell'umanità («Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,/ ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno») hanno origine e si sostentano «nel cieco amor proprio, figlio degno/ d'ignoranza».³

Il nucleo profetale della *Scelta* si conclude, e anche qui non a caso, con uno dei sonetti più belli, intitolato *Al carcere* e ispirato dalla presenza, nella prigione dell'Inquisizione di Roma dove Campanella fa il suo ingresso l'11 ottobre 1594, di nobili spiriti, quali Francesco Pucci e Bruno, cui si aggiungerà in seguito Nicolantonio Stigliola. Nel breve giro di questi versi, con una riflessione lucida e carica di sgomento, egli esprime, quasi a sancire il destino iscritto nella figura del filosofo-profeta, l'ineluttabilità dell'incontro, in un luogo che viene paragonato al labirinto di Creta, all'antro di Polifemo e al

¹ Ivi, pp. 245-247.

² Sonetto n. 52, ivi, p. 236.

³ Ivi, pp. 111-112, 49-50. Mi sono soffermata su queste tematiche nel saggio «*L'aurea età felice*. *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella* in J.-L. FOURNEL et alii, *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 61-88 (e ora in G. ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, pp. 61-80).

palazzo di Atlante, di coloro che abbandonano la «morta gora» di un sapere convenzionale per avventurarsi nel gran «mar del vero». Un appuntamento fatale in un luogo che preclude ogni scampo, e nel quale si è sospinti per una sorta di legge inesorabile, come quella per cui la pietra non può che cadere verso il basso e la donnola, «timente e scherzante», non riesce a dominare l'attrazione che la sospinge in modo irresistibile nelle fauci del rosso, «il mostro che poi la divora».¹

6. «SIC ERAT IN FATIS»

Con i versi dell'*Ecloga*, punto di approdo della tensione verso il rinnovamento e la riunificazione della cristianità e delle genti tutte, anche Campanella viene a depositare ai piedi della culla del neonato le speranze e gli ideali di una vita, legittimati con il ricorso a una fitta tradizione profetica e l'apparire di specifici segni.²

L'Ecloga prende le mosse dall'attenzione per i mutamenti celesti.³ Una costante del pensiero campanelliano consiste nella più grande attenzione per i dati della nuova astronomia, che sembrano confermare la comparsa di quei segni «nel sole, nella luna e nelle stelle» di cui parla Luca, 21, 25, che avrebbero annunciato l'approssimarsi della fine del mondo. Se Aristotele aveva dedotto l'eternità del mondo dalla fissità delle figure celesti e dalla regolarità dei moti astrali, il confronto dei dati e il verificarsi di nuovi fenomeni – la comparsa della stella nuova in Cassiopea nel 1572, l'apparizione di comete, come quelle, osservate di persona, del 1618, alle quali aveva dedicato uno specifico opuscolo indirizzato al papa⁴ – smentiscono nel modo più evidente l'inalterabilità e la perpetuità di tale ordine e del mondo stesso. I cardini della *machina mundi*, ritenuti immobili, in verità si spostano, e ormai sono ben presenti quei segni che i vangeli e i padri prospettavano come futuri. Le costellazioni non sono fisse come si riteneva, e non lo sono gli apogei dei pianeti; l'obliquità solare va restringendosi e il sole si avvicina inesorabilmente alla terra, che finirà per essere incendiata, risultando vani tutti gli espedienti matematici cui ricorrono gli astronomi, e lo stesso Copernico, per regolarizzare le anomalie dei moti e gli spostamenti nello spazio degli astri. Cam-

¹ *Poesie*, p. 254.

² La composizione poetica è corredata da annotazioni che rinviano a una fitta letteratura profetica: tali note sono attribuite da Campanella al discepolo Tommaso Borrelli, ma si ritiene che siano invece opera sua.

³ *Ecloga*, v. 7 sgg., p. 283 sgg.

⁴ Cfr. G. ERNST, L. SALVETTI FIRPO, *Tommaso Campanella e la cometa del 1618. Due lettere e un opuscolo epistolare inediti*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 57-88.

panella non è così ingenuo o così sprovveduto da voler sostituire la spiegazione scientifica dei fenomeni celesti con quella profetica: ma richiede con forza che la spiegazione naturale non precluda ed escluda l'interpretazione e l'apertura profetica. Campanella intende denunciare e smascherare la tacita congiura di coloro – gli aristotelici, gli astronomi, i politici – che, pur da punti di vista differenti, concordano nel negare o irridere il valore profetico dei segni celesti, e perseguitano chi lo rivela, al fine di ingannare i popoli, impedire loro di vigilare e mantenerli in un sonno ingannevolmente tranquillo, in modo che vengano sorpresi dal giorno del Signore come «da un ladro nella notte».¹

Sentinella dei giudizi divini, egli è in grado di decifrare il linguaggio scritto nei cieli e di conferire al *portentosus puer* l'investitura di eroe destinato dai fatti a realizzare l'impresa della riunificazione della cristianità. Come negli altri testi politici posteriori agli anni '30, la Francia viene a sostituire la Spagna, che sta percorrendo un'inesorabile parabola discendente, nel ruolo di nazione guida d'Europa. La Francia di cui Campanella ammira soprattutto la prosperità economica, in stridente contrasto con le miserevoli condizioni della Spagna e del sud Italia dissanguato da una dissennata politica fiscale, e non è un caso che egli dedichi la sua opera più importante, la *Metaphysica*, «Bibbia dei filosofi», a Claude Bullion de Bonelles, sovraintendente generale delle finanze del regno, autentico artefice della prosperità della nazione. Quasi di sfuggita, ma il cenno è di grande interesse, nella *Monarchia di Francia* Campanella afferma che in giovinezza, ancor prima che «Dio rinnovasse in casa Borbona la gloria di Francia», e prima quindi di additare nel re Cattolico il sovrano universale, aveva ritenuto che tale sovrano, preconizzato da profezie e mutamenti astrali, sarebbe stato «del sangue di Pepino».² La statua, vista in sogno da Nabucodonosor e interpretata da Daniele, sta a indicare che dopo la quarta e ultima monarchia, quella romana, «distinta in orientale e occidentale, e in dieci dita parte di ferro, parte d'argilla, mal conglutinate, come son i regni ch'a quella succedettero», avrà inizio la monarchia universale del cristianesimo, «quando cade dal monte eterno Cristo, pietra angolare, senza mano d'uomo e di donna e rompe tutta la statua, e cresce in tutto il mondo, facendo l'imperio di Santi universale».³

Il poeta-profeta conferisce la solenne investitura al discendente dei re di Francia, il cui scettro Dio stesso ha dotato di particolare virtù

¹ Cfr. *Art. proph.*, pp. 118-120.

² *Mon. Francia*, p. 388.

³ Ivi, p. 374. Cfr. il sonetto n. 59, in *Poesie*, p. 250.

carismatica, di cui invano si fa vanto anche il re inglese. In terra di libertà, egli gode finalmente di una condizione pacificata e non è più oggetto di persecuzione, come negli anni del passato. Le sofferenze, rievocate in sobri ma commossi versi autobiografici, vengono a iscriversi anch'esse nella serie fatale (*sic erat in fatis*) in cui la libertà delle scelte viene a identificarsi con l'accettazione del disegno divino. Egli ricorda come il re di Spagna, ingannato da ministri indegni, l'avesse condannato a lunghi decenni in carcere, punendolo per il fatto di avere profetizzato, quasi sospinto da un impulso fatale, il crollo delle mura del mondo e l'approssimarsi di profondi cambiamenti. Rinchiuso nell'antro di Polifemo, dopo lunghi anni e dopo che l'albero di Pallade aveva infisso profonde radici in lui, aveva infine potuto uscirne sano e salvo, ricoprendosi con la pelle dell'agnello sacro e grazie a Urbano VIII, l'Orfeo dei nostri giorni. Che non era però riuscito a preservarlo dalla violenza cieca (*coeca potestas*) di un tempo dominato, ancora una volta, dalla buia follia della notte che ritornava (*noctis redeuntis amico*). Al rinascere e allo scatenarsi di passioni quali l'invidia, l'ambizione, l'ignoranza, era stato costretto a lasciare Roma, approdando al porto sicuro di Francia. I suoi maligni persecutori non erano riusciti nei loro intenti, e solo ora gli si dischiude il significato di questa fuga e di questo rifugio. Oltre alla libertà, lo aspettava il compito di interpretare i segni fatali (*fatales nutus reserare*) e assistere alla nascita di colui al quale tocca il ruolo altissimo di riunificare il mondo: a lui si addicono le profezie antiche e moderne; a lui, e non al 'sovrano del Nord' preconizzato da Tycho Brahe e che era stato identificato nel re di Svezia, spetta di edificare la Città del sole.¹

Uno dei temi-chiave delle profezie rinascimentali, che ben riflette i timori e le speranze dell'Occidente, e che rivela nel modo più evidente l'aspetto di propaganda politica che poteva assumere questo genere di letteratura, è quello della guerra contro i Turchi e della riconquista cristiana di Gerusalemme.² Il mito di una nuova crociata circola ampiamente, alimentato ad arte da una rigogliosa pubblicitistica. Secondo una delle predizioni più diffuse, condivisa e temuta

¹ *Ecloga*, v. 94 sgg, p. 296 sg.

² La letteratura sul profetismo riguardante i Turchi è ricchissima; ci limitiamo qui a segnalare alcuni studi, che contengono ulteriori informazioni bibliografiche: J. DENY, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au xvie siècle*, «Revue des études islamiques», t. x, 2, 1936, pp. 201-220; P. PRETO, *Venezia e i Turchi*, Firenze, 1975 (un capitolo è dedicato a *Le profezie sui Turchi*); L. PIEROZZI, *La vittoria di Lepanto nell'escatologia e nella profezia*, «Rinascimento», II s., XXXIV, 1994, pp. 317-363.

dagli stessi Turchi, l'Egira non sarebbe durata più di mille anni, e il periodo fatale veniva a concludersi proprio fra '500 e '600. Un breve testo assai noto, quello del turco Bartolomeo Georgewitz,asseriva che, trascorso un determinato periodo di anni dalla presa di Costantinopoli, dopo le continue fortune e le clamorose vittorie, il Turco sarebbe stato di nuovo scacciato e messo in fuga dalla spada cristiana. Questo «oracolo turchesco», ristampato molte volte, alla fine degli anni '80 fu inserito anche nell'edizione curata da Pasqualino Regisalmo della fortunatissima raccolta dei *Vaticinia pseudo gioachimiti* sui pontefici romani, e il curatore, sulla base di elaborati calcoli e riferimenti cabalistici, non esitava ad annunciare che il compiersi della profezia era ormai alle porte.¹ Non è poi un caso che una delle parti più famose del *De eversione Europae*, autentico prototipo del pronostico politico rinascimentale, attribuito al medico e astrologo ferrarese Antonio Arquato, riguardi i «crudelissimi Turchi». Dei quali il testo prediceva le vittoriose guerre di conquista, i duri scontri con le potenze cristiane, le minacciose incursioni in Europa: ma infine la sconfitta ad opera del re di Ungheria e la rovina a causa di discordie interne, che avrebbero favorito la subitanea iniziativa cristiana e la successiva conversione degli infedeli.² Campanella conosce bene questi testi e questa letteratura, e fin dai primi documenti difensivi ricorda il *Pronostico* di Arquato, secondo il quale i Turchi, al tempo del loro quindicesimo imperatore, si sarebbero divisi nei due figli del loro sovrano – proprio come la luna, loro emblema, a metà del suo corso comincia a dividersi in due corona –, uno dei quali avrebbe aderito al Cristianesimo, mentre l'altro sarebbe stato sconfitto dal re di Spagna.³ Nell'*Ecloga* sono evocate le profezie su Maometto, anche se, nel diverso contesto, il ruolo di liberatore della cristianità dalla minaccia turca compete ora al sovrano francese:

Vah, formidatus Mahometes, tempus adesse,
cum sibi Gallorum promittunt arma ruinam
dinumerans crebro, propria in formidine sentit.⁴

¹ *Vaticinia sive Prophetiae abbatis Joachimi et Anselmi episcopi Marsicani... quibus Rota et Oraculum turicum maximae considerationis adiecta sunt, una cum prefatione et adnotationibus Paschalini Regisalmi*, Venezia, 1589; cfr. *Art. proph.*, pp. 242-243, nota 7; 245, nota 2.

² Per le stampe del *Prognosticon* e una bibliografia minima su Arquato rinvio alla nota pubblicata nella *Sphaera* di questo fascicolo, pp. 635 sgg.

³ FIRPO, *Processi*, pp. 103, 126, 148, 190; *Art. proph.*, p. 117, 241.

⁴ *Ecloga*, vv. 78-80, pp. 296-297: «Ecco, il temuto Maometto, rifacendo il computo di continuo, sente nel proprio spavento ch'è prossimo il tempo in cui le armi francesi saranno la sua certa rovina».

In Campanella le profezie su Maometto sono poi inserite entro lo sfondo escatologico della sconfitta dell'Anticristo, uno dei temi più controversi nelle polemiche con i Riformati, che, com'è noto, lo identificavano nel papa di Roma.¹ Nel xiv capitolo degli *Articuli prophetales*, un vero e proprio trattatello sull'argomento, Campanella si impegnava in una minuziosa ermeneutica dei passi dell'Apocalisse, di Daniele, di Ezechiele, per precisare quali fossero stati, nella storia e nei diversi regni, i precursori dell'Anticristo, e quindi formulare congetture sulla venuta della sua ultima, più terribile incarnazione. Figura centrale della trattazione è Maometto, nella cui vita e nelle cui dottrine è possibile rintracciare una puntuale corrispondenza con le note dell'Anticristo annunciate dai testi profetici. È lui la bestia dalle sette teste e le dieci corna di cui parla l'Apocalisse, ed è dal suo seme che avrà origine il «cornu parvum», l'ultimo Anticristo che ricapitolerà nella sua persona tutti i mali e le persecuzioni patite dal cristianesimo nel passato. L'ultimo, e più insigne dei precursori dell'Anticristo, è Lutero, le cui dottrine, con quelle delle altre sette riformate, non a caso, per Campanella, presentano significative affinità con le credenze maomettane, in quanto negano la libertà umana e propongono l'immagine di un Dio «empio, ingannevole, tiranno, crudele, fraudolento e invidioso», simile a quella di un tiranno, che ci comanda di fare il bene, ma ci spinge irresistibilmente al male.²

Nell'*Ecloga*, che nelle note richiama le diverse fonti profetiche riguardanti l'Anticristo, gli echi biblici si compongono in modo quanto mai immaginoso e icastico per delineare la figura-simbolo della corruzione e della confusione. L'Anticristo è la bestia che bestemmia i nomi dei santi, che si fa beffe di quanto è serio, che confonde le cose sacre e quelle profane; la bestia dall'aspetto infernale, il cuore di volpe, le bocche di Cerbero, dall'ingannevole forza femminile; è lo scimmiesco Apella, il buffone che inganna gli animi leggeri con enigma bizzarro, l'orrendo mostro privo della vista sotto il cui dominio non è possibile distinguere i seguaci di Cristo da quelli di Abaddon, l'angelo nero dell'Apocalisse che arma i suoi adepti al suono della quinta tromba:

¹ Mi limito a rinviare a A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e mutamenti di un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel '500*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. 19-164. Un puntuale studio sulle diverse interpretazioni dell'Anticristo in J.-R. ARMOGATHE, *L'Anticristo nell'età moderna. Esegesi e politica*, Firenze, Le Monnier, 2004.

² *Art. proph.*, pp. 202, 225.

Tres cum dimidio postquam regnaverit annos,
 cornibus invisis nunc extemploque videndis,
 bestia sanctorum blasphemans nomina et aedes,
 seria ridiculis maculans et sacra prophanis,
 quae facies est Orcus, vulpis cor, Cerberus ora,
 foeminei sceleris vis, cercopithecus Apella,
 scurra leves animos cerebroso aenigmate fallens
 (omniibus arridens, dicteria dicit in omnes)
 quod Daniel scripsit, flatuque occidet Iesus,
 tunc monstrum infelix sacrata decidet arce:
 monstrum horrendum, immane, ingens, cui lumen ademptum;
 confundit tempus Christique et Abaddonis arma.
 Contingentque Agno sextum reserante sigillum.¹

Nella prospettiva dell'unificazione del mondo gioca un ruolo cruciale la scoperta del Nuovo Mondo, annunciata dalle profezie come uno dei segni della fine dei tempi e che Campanella considera iscritta nella missione unificatrice della monarchia di Spagna. Ma, per quanto convinto che Dio si serve anche delle passioni più riprovevoli dell'uomo, quali l'ingordigia dell'oro, per compiere i propri disegni, egli non può che deplorare i mezzi violenti con cui gli Spagnoli hanno realizzato la conquista, trasformandosi da propagatori del messaggio evangelico in boia e carnefici dell'umanità. Fra gli auspici dell'*Ecloga*, troviamo quello che i mari siano solcati da imbarcazioni costruite con i pregiati legni calabresi e che, al fine di rendere più agevole la navigazione, autentica linfa vitale e vincolo fra popoli lontani e separati, adottino quell'artificio, suggerito da Campanella stesso, che consentirebbe di navigare senza vele e in assenza di vento.² Ma l'auspicio più profondo è che si realizzi un rapporto diverso con gli abitanti del Nuovo Mondo, in modo che essi, deposto l'odio, imparino ad amare i cristiani non più protesi verso azioni di conquista e sfruttamento, e che siano liberati per sempre dalle crudeli sofferenze che sono state loro inflitte dalla costrizione a lavorare nelle miniere:

¹ *Ecloga*, vv. 125-137, pp. 300-303: «Dopo che avrà regnato per tre anni e mezzo, con le corna invisibili, ma ben tosto palesi, la bestia che bestemmia i nomi e le case dei santi, che macchia il serio col ridicolo e il sacro col profano, che ha volto di Orco, cuore di volpe, bocche di Cerbero e violenza di femminea perfidia, lo scimmiesco Apella, il buffone che inganna le menti frivole con enigma bizzarro (a tutti sorridendo, di tutti si fa beffe), il mostro sciagurato, di cui scrisse Daniele e che Gesù ucciderà con un soffio, allora piomberà giù dalla rocca consacrata: il mostro orrendo, immane ed enorme, che è privo della vista. Sono tra loro confuse nel nostro tempo le armi di Cristo e quelle di Abaddon. Ciò accadrà mentre l'Agnello schiuderà il sesto sigillo».

² Cfr. *Civitas Solis*, in T. CAMPANELLA, *Città del Sole*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1941, p. 166.

tellusque reperta Columbo,
dicta ab Americo, Ausoniis heroibus, addet
diligere asseclas Christi, exonerata dolore
quo natis effossa suis cruciata tremiscit.¹

La sofferenza di chi lavora nelle miniere è il riflesso di quella inflitta alla terra, che, come Campanella afferma in un altro testo, va amata e rispettata come la madre che ci somministra il nutrimento, non profanata e sottoposta a pene crudeli le quali a loro volta non possono che ingenerare grandi dolori:

è naturale ricavare nutrimento dalla terra, nostra madre, e coltivarla, perché ci somministra il cibo, l'acqua, il vino, l'olio e gli altri liquidi, come una madre il latte dalle sue mammelle. Ma non bisogna scavarla fin nelle viscere, per ricavarne metalli e pietre utili soltanto ad affliggere l'umana natura. È per questo che i romani vietarono come cosa empia di scavare la terra italica con arti metalliche, perché, quasi emuli del matricida Nerone, non sembrassero bramosi di esplorare che cosa la madre nasconde nel suo grembo.²

Nell'ultima composizione poetica campanelliana si ripropone la convergenza fra utopia, astrologia e profezia. Il poeta-profeta chiede alle Muse di Calabria di spogliarlo della vecchiezza per mostrare, ancora una volta, i segni dei giudizi divini e comunicare la fiducia nell'approssimarsi di un'epoca in cui saranno rifiutati i tetri colori, indici di pianto e di ignoranza, per indossare candide vesti su candidi cuori; un'epoca in cui, banditi gli inganni e le discordie, gli agnelli più non temeranno il lupo, né gli armenti il leone. Proprio come aveva auspicato nella *Città del Sole*, che il fanciullo portentoso è chiamato dai fatti ad edificare, i sovrani governneranno per il bene del popolo, cesserà l'ozio e cessaranno le brutali fatiche, perché è un gioco il lavoro suddiviso equamente tra fratelli, che si riconoscono tali in quanto tutti figli di uno stesso padre:

O pietas, o prisca fides, o candida corda,
lugentum ignorantumque index atrì abiēre colores.
Exulet impietas, fraudes, mendacia, lites,
nec timeant agnive lupum, aut armenta leonem,

¹ *Ecloga*, vv. 201-204, pp. 308-309: «e la terra scoperta dal Colombo, e denominata da Amerigo Vespucci, italici eroi, aggiungerà il suo amore pei seguaci di Cristo, liberata dal peso delle sofferenze che fanno tremare i suoi figli pei supplizi delle miniere».

² *Oeconomica*, in *Op. lat.*, II, p. 1046: «Praeterea naturale est homini, nutrimentum ex propria, quae tellus est, accipere matre, ideoque ipsam colere; quoniam cibum, aquam, vinum, oleum, et liquores alios, tanquam lac ex mamillis, subministrat. Non autem effodienda est eviscerandaque, ut metalla et saxa utilia solummodo naturae humanae affligendae, eruantur. Quapropter religiose Romani Italicas tellurem per metallicas artes exenterari vetuerunt, ne, quasi Nero matricida, quid in ventre gerat mater, introspicendi cupidi viderentur».

inque bonum populi discent regnare tyranni;
 ocia cessarunt et cessavere labores:
 nam labor est iocus, in multis partitus amice,
 quippe unum agnoscent omnes patremque Deumque.
 Conciliabit amor fraternus cognitus omnes.¹

Se la tensione profetica in Campanella gioca un ruolo dominante, l'intero Cinquecento è percorso da tracce profonde di un diffuso bisogno di profezia, in un protendersi dell'immaginazione a individuare possibili forme di autoidentificazione e di legittimazione, o a proiettare istanze di cambiamento. I testi profetici conoscono una straordinaria fortuna, e a loro viene richiesta, paradossalmente, una duplice e opposta prerogativa. In primo luogo, a conferma della loro attendibilità, si richiede che siano veridici, e cioè che abbiano previsto eventi storicamente realizzati – esemplare il ricordato *De eversione Europae* di Arquato, che si continua a ristampare e postillare fittamente ai margini per rilevare come avesse previsto fatti che avevano cambiato il volto dell'Europa, quali l'avvento di Lutero, il sacco di Roma, le imprese di Carlo V in Africa. Ma al tempo stesso si richiede anche che non si esauriscano con la predizione avverata, che siano suscettibili di sempre nuove interpretazioni, e che possano, proprio come la fenice, rinascere dalle proprie ceneri. Prerogativa, questa, che sottolinea lo stretto rapporto – eminentemente, oggi diremmo, interattivo – che si viene a istituire fra le profezie e i loro interpreti. Il testo profetico si pone, di volta in volta, come spunto, occasione, pretesto, esortazione, minaccia. Sono i suoi interpreti che lo riempiono di significati, e la sua inesauribile vitalità è strettamente connessa al mobile colloquio con loro. Per questo uno degli aspetti della profezia, ed è quello in cui risiede il segreto della sua inesauribilità, sembra consistere proprio nella sua allusività, nel suo significare molteplici cose al tempo stesso, nel non esaurirsi nei fatti realizzati, ciò che le consente di rinascere a nuova vita e di continuare a lanciare i propri messaggi e le proprie sfide. L'elusività e l'allusività sono un elemento costitutivo della profezia, che oscilla in un continuo gioco di offrirsi ai suoi interpreti, che si affannano a decifrarla e verificarla, e di sfuggire e ritrarsi da coloro che, disvelato il suo messaggio, non potrebbero che farla morire.

⁵⁸ *Ecloga*, vv. 222-230, pp. 310-311: «O pietà, o fede originaria, o candidi cuori, lungi sono i colori cupi, indici di pianto e d'ignoranza. Empietà, frodi, menzogne e liti esuleranno, gli agnelli più non temeranno il lupo, né gli armenti il leone, i tiranni apprenderanno a regnare per il bene del popolo, cesserà l'ozio, dopo che sarà cessata la penosa fatica: gioco è infatti il lavoro ripartito amichevolmente fra molti, poiché tutti riconosceranno un unico padre e Iddio».

ANNA CERBO

FORME DI POESIA PROFETICA
TRA CINQUECENTO E SEICENTO

SUMMARY

This paper examines the different forms of prophecy recurring in sixteenth- and seventeenth-century epic, political and religious poetry: prophecy *post facta*, that is regarding past events (Ariosto, Tasso) and prophecy of a nearby or distant future (Tasso, Tansillo, Carafa); prophecy regarding the future of a nation, the destiny of Europe or that of the entire world (Camões, Campanella). The author analyzes the role and meaning of the prophecy (referring to France) in Marino's mythological and anti-narrative poem *Adone* and discusses some late Renaissance religious compositions on the end of the world and the Day of Judgement.

[...] mi diletta di quelle cose che donano indizio del
futuro, secondo che Domine Dio l'ha poste per segni
delle cose del mondo.

TOMMASO CAMPANELLA

1.

La profezia è una presenza di rilievo nel ‘poema eroico’ del Cinquecento, a partire dall’*Orlando furioso* di Ariosto fino ai *Lusiadi* di Camões, alla *Gerusalemme liberata* e alla *Gerusalemme conquistata* di Tasso. Sono gli eventi storici a far crescere le istanze di profetismo e di escatologia: la scoperta del Nuovo Mondo prima di tutto, e poi la diffusione della cultura islamica in Occidente, la Riforma e il conseguente propagarsi di sette eretiche e di correnti mistiche e profetiche. Mentre la minaccia dei Turchi alimentava vaticini e pronostici circa lo sperato trionfo dell’armata cristiana, Tasso veniva scrivendo il canto xx della *Conquistata* in cui, più che altrove, fa palpitate il desiderio di recuperare e custodire per sempre il santo Sepolcro liberato da Goffredo, e dove con versi di rara bellezza identifica la Gerusalemme celeste con la Chiesa della storia sposa di Cristo.

Nella terza ed ultima edizione del suo poema (1532), Ariosto aggiungeva, con le ottave xviii-xxxvi del canto xv, l’episodio delle scoperte geografiche del primo Cinquecento e delle imprese dei capitani di Carlo V. L’aggiunta, dettata da intenti elogiativi, riflette la conversione filo-spagnola della politica estense. Nelle diciannove ot-

tave, raccontando il viaggio di Astolfo, Andronica (che è la guida e rappresenta la Fortezza) prevede – in realtà la profezia è *post factum* – che futuri esploratori dell’Occidente smentiranno la credenza secondo la quale l’estensione dell’Africa impedirebbe il passaggio marittimo, aprendo una strada via mare sconosciuta alle Indie. Nella visione profetica vede il portoghese Vasco de Gama navigare per primo verso l’Asia, costeggiando l’Africa, e scoprire fra il 1497 e il 1500 l’estremità del lungo continente africano (il capo di Buona Speranza); e vede ancora Cristoforo Colombo e Amerigo Vespucci lasciarsi alle spalle le due rive dello stretto di Gibilterra e, navigando sempre verso Occidente, scoprire il Nuovo Mondo.

Dopo le ottime xxi-xxii, che raccontano le tappe della scoperta, nella xxiii vengono scanditi i momenti della conquista: l’evangelizzazione e la colonizzazione, in una rete di immagini religiose, militari e umane, dalla santa croce alle insegne di Carlo V piantate nel «verde lito» da Cortez e Pizarro, dagli uomini a guardia delle navi a quelli impegnati ad esplorare e occupare il paese, ai pochi conquistatori che mettono in fuga migliaia di indigeni:

Veggio la santa croce, e veggio i segni
imperial nel verde lito eretti:
veggio altri a guardia dei battuti legni,
altri all’acquisto del paese eletti:
veggio da dieci cacciar mille, e i regni
di là da l’India ad Aragon suggetti;
e veggio i capitan di Carlo quinto
dovunque vanno, aver per tutto vinto.¹

Se nelle ottime xxvii-xxxI domina il tono epico trionfalistico, nelle precedenti xxiii-xxvi si esprime la visione politica filo-spagnola e provvidenzialistica di Ariosto. Si tratta di un’anticipazione della visione escatologica che si consoliderà nella seconda metà del Cinquecento, quando la conquista del Nuovo Mondo da parte della Spagna sarà vista come voluta da Dio al fine di congregare tutte le nazioni in una monarchia universale e cristiana, in cui i popoli americani si integrerebbero come forze attive e autonome.² Alla fine del secolo Tommaso Campanella vedrà nel re di Spagna il braccio destro del Pontefice nella realizzazione della Monarchia del Messia, colui che interpreterebbe la profezia biblica, leggendo nella Sacra Scrittura il

¹ L. ARIOSTO, *Orlando furioso*, xv, 23. Cito dall’edizione a cura di R. Ceserani, Torino, Utet, 1962.

² F. MEINECKE, *L’idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1970, I, p. 148 sgg.

volere di Dio. Immagini simili a quelle dell'ottava riportata del *Furioso* (xv, 23), sorrette però da forti proposte politiche e teologiche e da una lunga vocazione profetica che passa attraverso gli *Articuli prophetales*, si leggono nel sonetto *A Spagna* di Campanella e in due sonetti «profetali» del 1614, sempre del Filosofo di Stilo, rinvenuti recentemente da Germana Ernst.¹ Gli ultimi due sonetti, leggendo la grande congiunzione di Giove e Saturno in Sagittario, segno di Spagna, avvenuta il 24 dicembre 1603, prevedono e celebrano, con immagini inedite per il fervore religioso che le alimenta, la conversione universale di tutte le genti e la diffusione del Vangelo nel mondo intero. Significativa è la quartina:

Contra Turchia con Spagna unitamente
l'Etiope, il Mosco e 'l Persa andar si vede.
Il Giapponese e 'l Catain già crede.
*Gloria Patri a cantar l'India consente.*²

Sul tema dell'unità del mondo intorno ad una sola religione, intorno a un solo pastore insiste anche Ferrante Carafa in una corona di sonetti: l'*Austria* (1573), per esempio in questo che presenta un ampio esordio divinatorio:

Ecco ch'io veggio un sol pastore in terra,
un solo ovile ed una greggia eterna,
e una fede e una voglia interna,
un amor, un desio che mai non erra,
una pace che vien da un'aspra guerra,
una religion santa e superna,
una vita perpetua e sempiterna,
e un valor che 'l valor proprio atterra,
una pietà che vince ogni disio,
uno sperar ch'accresce la speranza,
una tal carità ch'occupa i sensi:
sotto tre spiriti di virtute accensi,
in cui di Cristo la virtù fa stanza:
e questi Marco son, Filippo e Pio.³

Si tratta di una poesia profetica alla ricerca di esiti molto più ingegnosi di quelli di Campanella (risaltano la ripetizione anaforica del numerale 'uno' e l'iperbole), testimonianza della letteratura del Mannerismo e documento della presenza del partito filo-austriaco nella

¹ Pubblicati in «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 11-20.

² Sonetto secondo, vv. 5-8.

³ F. CARAFA, *L'Austria*, Napoli, Cacchi, 1573, c. 26v.

Napoli di fine Cinquecento. Comunque nell'uno e nell'altro caso si riprende dalle profezie di santa Brigida l'annuncio della prossima riunificazione del mondo intero sotto il 'papa angelico'.

2.

Nella stessa forma profetica dell'*Orlando furioso*, che anticipa eventi già accaduti, si presenta il racconto della navigazione al di là delle Colonne d'Ercole e delle scoperte geografiche nel canto xv della *Gerusalemme liberata* di Tasso: un'opera alimentata da un solido eurocentrismo, costruita sul 'bifrontismo' Europa cristiana e Oriente barbaro e pagano, sul confronto religioso e morale fra Oriente e Occidente, mentre Machiavelli si era soffermato su una distinzione di ordine politico e storico-istituzionale. Nell'*Arte della guerra* (1521) l'Oriente si distingue sì per la mollezza e per il dispotismo, ma innanzitutto per il sistema politico accentratore e contrario alle virtù individuali.

Fra i poeti italiani del Cinquecento, Tasso dà la descrizione più ricca e puntuale del bacino del Mediterraneo, del paesaggio e delle città più importanti, con un corredo di notizie storiche e di informazioni geografiche, antropologiche ed umane, aiutato senz'altro da qualche mappa nautica del tempo, e/o dagli itinerari descritti dagli esploratori e dai viaggiatori, ma usufruendo soprattutto delle letture dei *Geographika* di Strabone e del *De chorographia* di Pomponio Mela.

Nelle ottime x-xxi del canto xv della *Gerusalemme liberata* si racconta la navigazione di Carlo e Ubaldo attraverso il Mediterraneo, con la guida della Fortuna: anche qui una personificazione allegorica. Arrivati allo stretto di Gibilterra, dopo l'entrata nel varco e il suo superamento, Ubaldo rivolge due domande alla sua scorta, volte a sapere se qualcuno sia mai pervenuto nell'Oceano e se esistano altri mondi abitati oltre le Colonne d'Ercole (ottava xxiv). Alla richiesta segue la lunga profezia della Fortuna. Questa comincia evocando il mito di Ercole, artefice del divieto di navigare oltre le Colonne d'Ercole e, quindi, il mito di Ulisse. Tasso mostra grande sensibilità per l'eroe omerico che, «di veder vago e di saper», «sprezzò» i confini prescritti da Ercole («Ei passò le Colonne, e per l'aperto / mare spiegò de' remi il volo audace»).¹ E mostra ammirazione anche per Colombo, «l'generoso» restio ad «acquetare» «entro a i divieti

¹ *Gerus. lib.*, xv, 26, vv. 1-2. Cito dall'edizione a cura di E. Raimondi e B. Maier, Milano, Rizzoli, 1982, 2. voll.

/ d'Abila angusti l'alta mente»¹ – del resto già parlando di Ercole il Poeta di Sorrento scrive: «segnò le mete, e 'n troppo brevi chiostri / l'ardir restrinse de l'ingegno umano»² – che introduce, nel racconto della rivelazione profetica in terza persona, con un'ampia perifrasi che apre l'ottava xxxi: «Un uom de la Liguria avrà ardimento / a l'incognito corso esporsi in prima [...].»³ E ne fa poi un interlocutore diretto nell'ottava xxxii, con un'immagine impropria ('spiegare le antenne'), ma appunto per questo di grande effetto poetico:

Tu spiegherai, Colombo, a un novo polo
lontane sì le fortunate antenne,
ch'a pena seguirà con gli occhi il volo
la fama c'ha mille occhi e mille penne.
Canti ella Alcide e Bacco, e di te solo
basti a i posteri tuoi ch'alquanto accenne;
ché quel poco darà lunga memoria
di poema degnissima e d'istoria.

Tasso chiude la profezia, che si dispiega nelle due ottave xxxi-xxxii, riconoscendo la dignità letteraria di Colombo in quanto figura storica e non leggendaria o mitica. Quella veridicità storica, che anche Campanella andava rivendicando contro i personaggi mitologici, e di cui l'autore dei *Lusiadi* andava fiero.⁴

Lo stesso fascino che Tasso ha per il «gran mare» – l'Oceano rappresenta l'ignoto, l'alterità assoluta della geografia fisica e umana – pervade il poema *Os Lusíadas* di Luís Vaz de Camões che canta le imprese della nazione portoghese, contrapponendo i suoi eroi veri e autentici a quelli finti e falsi dei poemetti cavallereschi. Nel poema portoghese si rinvengono diverse sequenze profetiche, dalla predizione di Giove, nel canto ii, alla rivelazione del gigante Adamastor nel canto v, fino alla lunga profezia del canto x (ottave 10-74), nella quale si susseguono valorosi ammiragli e viceré, tra i quali spicca l'Achille lusitano: Duarte Pacheco Pereira (x, 12). Il canto x riprende e sviluppa le precedenti anticipazioni profetiche, esordendo in questi termini:

Cantava a bela Deusa que viriam
do Tejo, pelo mar que o Gama abrira,
armadas que as ribeiras venceriam
por onde o Oceano Índico suspira;

¹ Ivi, xv, 31, vv. 7-8.

² Ivi, xv, 25, vv. 5-6.

³ Ivi, xv, 31, vv. 1-2.

⁴ Cfr. il mio saggio “*I Lusiadi*” di Luis de Camões nello “*Zibaldone*” del Leopardi, in *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture* (Napoli, 15-17 dicembre 1994), Atti del Convegno internazionale, a cura di M. L. Cusati, Napoli, Liguori, 1997, pp. 275-291.

e que os Gentios Reis que não dariam
a cerviz sua ao jugo, o ferro e ira
provariam do braço duro e forte,
até render-se a ele ou logo à morte.¹

L'intero testo dei *Lusiadi* è impregnato di sentimento profetico: la stessa rappresentazione geografica e antropomorfica dell'Europa «forte e arcigna», nel canto III, ottave 6-20 («Eis aqui se descobre a nobre Espanha, / como cabeça ali de Europa toda»; «Eis aqui, quási cume da cabeça / de Europa toda, o Reino Lusitano»; l'Italia come un «braço forte, de gente sublimada / não menos nos engenhos que na espada » si stende nel mare, ecc.)² e la medesima esortazione alle nazioni europee sono pervase di spirito profetico. Le strofe 1-14 del canto VII contengono un'eloquente perorazione ai popoli dell'Europa («duri», «superbi» e «corrotti») che, diversamente dai Portoghesi rispettosi della volontà divina («forti» e «umili»), hanno obliato Dio e il suo disegno provvidenziale: «Vede'los Alemães, soberbo gado, / que por tão largos campos se apacenta; / do sucessor de Pedro rebelado, / novo pastor e nova seita inventa [...]»; «Vede'lo duro Ingêls, que se nomeia / rei da velha e santíssima Cidade, / que o torpe Ismaelita senhoreia / [...] / entre as Boreais neves se recreia, / nova maneira faz de Cristandade: / pera os de Cristo tem a espada nua, / não por tomar a terra que era sua».³ I popoli cristiani dovrebbero armarsi contro i Turchi – sono gli anni di Lepanto –, liberare nuovamente Gerusalemme e ricostruire l'unità del mondo cristiano, invece di contendere tra di loro creando discordie separazioni e lotte all'interno della Chiesa. L'attenzione all'Europa contemporanea è viva nei poeti della fine del Cinquecento, con la convinzione di assimilare ad essa l'Oriente barbaro e musulmano. Pertanto, è interessante notare come ogni singola nazione guardi se stessa e le altre nazioni e come ciascuna sia a sua volta guardata e additata.

3.

Immagini e toni profetici caratterizzano la letteratura politica del Cinquecento, e si infittiscono nella poesia politica fra Cinque e Seicento. Accanto a Camões e a Campanella ci sono molte rime di Tasso, ci sono diverse canzoni, come quella di Arcangelo Spina, *Spirto, che spieghi al ciel di gloria i vanni* («Al Signor Cardinale Borghese per

¹ Cito da L. VAZ DE CAMÕES, *Os Lusiadas*, texto crítico estabelecido por Álvaro Júlio da Costa Pimpão, con trad. it. di R. Averini, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001, vol. II, p. 916. ² Cfr. ivi, vol. I, pp. 321-324. ³ Cfr. ivi, vol. II, p. 692 sgg.

la pace d'Italia»), dove rivivono sentimenti e aneliti petrarcheschi, mentre prendono forma ombre di mostri allegorici, contro i quali si invita a combattere. Si insiste sulla personificazione dell'Italia, grande figura di donna e di madre, con gli occhi di pianto e i capelli sciolti, il corpo cosparso di ferite. Il Poeta alterna esortazioni e immagini profetiche: «E già da lato al gran Pastor, che regge / de la terra, e del ciel lo scettro in terra / ti veggio, e riportare al mondo pace [...]»; «[...] e movi tua virtute / sì come forte, inespugnabil campo, / e tra lor vincitore / pace rechi per tutto il tuo valore: / sì vedrem poi, che la costei salute / al mondo vita apporte, / e te direm beato anzi la morte».¹

Una forte tensione profetica pervade i numerosi poemi spirituali della seconda metà del XVI secolo; ad esempio *La Sirenide* di Paolo Regio (Napoli, 1603).² In conformità con le sue opere agiografico-teologiche in difesa del carattere storico della Chiesa, il poema si chiude con la contemplazione della visione profetica dell'*Apocalisse*, col canto di trionfo della Chiesa perseguitata. Regio fonde insieme le tre diverse letture dell'*Apocalisse*: escatologica, storica e mistica. Le nove visioni-illuminazioni descritte nella *Sirenide* seguono fedelmente il testo sacro (*Apocalisse*, 4, 1-22, 5), tanto da essere quasi una parafrasi delle quattro serie di visioni giovanee: 1. i sette sigilli; 2. i sette angeli con sette trombe; 3. i sette segni; 4. i sette calici. L'ultima fase della contemplazione di Sireno, che ha per oggetto il libro profetico, corrisponderebbe al quinto e al sesto grado dell'attività contemplativa teorizzata da Riccardo di san Vittore (nell'ascesa dell'*intelligentia* a Dio), i quali riguardano direttamente quelle verità rivelate sulla divinità che sono al di sopra della ragione. Nell'ultimo libro Sireno passa dall'*inspectio* all'*agnitio* del divino, dalla 'considerazione' come ricerca alla 'contemplazione' della certezza, dalla meditazione distinta in vari temi alla visione delle innumerevoli verità divine. Meditazione/contemplazione del Giudizio universale, esegesi, attraverso la *Dichiarazione*, delle immagini dei numeri e delle 'figure' dell'*Apocalisse* che nascondono i segreti insiti nella storia di Cristo e della Chiesa.

La profezia è presente pure nel poema mitologico di Marino: *l'Adone*. In quest'opera, in cui il Poeta usa rappresentare la storia d'amore attraverso il linguaggio dei colori e delle immagini, molte sono le profezie fatte ad Adone mentre vive con Venere. E il poe-

¹ A. SPINA, *Le rime spirituali*, Napoli, appresso G. D. Roncagliolo, 1618, pp. 206-209.

² Per quest'opera rinvio al mio saggio, "La *Sirenide*" di Paolo Regio, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, 1, pp. 77-106.

ma si chiude con una profezia, secondo un'originale imitazione della chiusura delle *Metamorfosi* di Ovidio:¹ Apollo legge l'istoriazione sullo scudo, forgiato da Vulcano, che Venere ha donato a Fiammadoro, dove è scritta la storia futura della monarchia di Francia. Si tratta sempre di profezie che Paolo Cherchi definisce «veraci», ep pure diverse perché contrappongono vita e morte, e ancora perché, se le prime rientrano nella *fabula*, quella del xx canto allude ad eventi ‘postumi’ al di fuori dell’opera. Comunque la profezia di Apollo, trascritta da Fileno che prende il posto del Poeta,² non ha solo la funzione di encomio genealogico, come nel genere epico, fatta salva la differenza che nella tradizione epica la lode dell’eroe principale (quasi sempre un avo del mecenate del poeta) si inseriva nell’*incipit* del poema, nell’*Adone* invece essa è intenzionalmente collocata alla fine e riguarda un personaggio che compare solo nell’ultimo canto, non a caso definito il «dopo poema» da Giovanni Pozzi.³ La profezia di Apollo suona innanzitutto come scarto rispetto alla norma, come affermazione della libertà creativa del Poeta rispetto alle regole e agli schemi della tradizione. La metamorfosi finale di Adone genera uno scambio delle forme, ovvero la trasformazione del poema da mitologico in storico-epico; chiude un poema per aprirne un altro. Ma quest’ultimo non va oltre il suo *incipit*.

Legata alla tradizione e al modello virgiliano (*Eneide* vi) risulta, invece, la profezia nel canto xx della *Gerusalemme conquistata* di Tasso, dove nel corso di una solenne visione paradisiaca il padre Eustazio, presentando e lodando un gran numero di eroi sacri e profani (ottave LXXXI-CXLIX), scopre a Goffredo le imprese e gli eventi della futura età.⁴

¹ Per il confronto di Marino col poema ovidiano si legga P. CHERCHI, *La metamorfosi dell’"Adone"*, Ravenna, Longo, 1996, pp. 37-39. Nell’interessante volume si fa luce sulla poetica dell’*Adone* abilmente incentrata sul gioco e sulla dinamica della metamorfosi.

² Si veda l’ottava che chiude l’*Adone*, vv. 1-4: «Qui tacque Apollo e ’l pescator Fileno, / che presente ascoltò quant’egli disse, / quanto diss’egli e tutto il filo apieno / di quei tragici amori in carte scrisse».

³ Padre Giovanni Pozzi, curatore dell’edizione dell’*Adone* (Milano, Mondadori, 1976), è un punto di riferimento importante negli studi su Marino. Un altro punto di riferimento sono gli autori della *Lectura Marini* (Toronto, Dovehouse, 1989), curata da F. Guardiani.

⁴ Il sogno di Goffredo è già raccontato nella *Liberata* xiv, 3-20, ma senza la moltitudine dei discendenti che compaiono nella medesima visione della *Conquistata*, xx, 42-149. Al canto della *Conquistata* fa riferimento Campanella nella *Poetica giovanile*, ora rimproverando all’Autore di non «avere riguardo alla somiglianza del vero» nella smisurata e inopportuna sequenza in cui l’eroe vede in sogno «non solo la discendenza de’ suoi lunga e chiara, ma de’ principali signori d’Italia, particolarmente napolitani», ora additando l’utilità e il fervore profetico delle ottave «perché il vero profeta è quello che non

Al pari di Virgilio, Tasso è attento all'unità spirituale e alla continuità della storia, e convinto pertanto dell'immortalità del tempo. Nell'ottava LXXXVII si prefigura con accenti e ricordi biblici – la profezia è *post factum*, come nella *Gerusalemme liberata* – l'usurpazione di Gerusalemme da parte del Sultano d'Egitto, il Saladino, avvenuta nel 1187, dopo circa un secolo da quando la città era stata conquistata da Goffredo nel 1099. La fine della croce nelle mani dei Musulmani ricorda al Poeta l'arca del Signore nelle mani dei Filistei.¹

Nelle ottime LXXXIX-XCI dello stesso canto si profetizza, attraverso una sequenza di immagini zoomorfe (*sub specie animalium*) e di parole allegoriche, la presa di Costantinopoli nel 1453 ad opera di Maometto II («grande e terribil drago») e dei suoi condottieri («schiere di giganti» che «orribil corso / fanno, con testa di serpente e d'orso»).² Funesto e inquietante per la generale decadenza e per l'allusione alle lotte interne, in una metaforica contrapposizione tra stato presente positivo e situazione futura negativa – scandita quest'ultima da enjambements e da gravi coppie di aggettivi e di partecipi passati («afflitte e sparte / le sue fortune», «e 'l regno oppresso ed egro», «e di stirpe real percosso e tronco / il più bel ramo») –, è il quadro della Francia («in manto negro») che pare riferirsi all'epoca del re Carlo IX e di Enrico III morto nel 1589, qualche anno prima della pubblicazione della *Conquistata*. Negli ultimi versi dell'ottava LXXVI le parole del futuro si concretizzano in un'apocalittica rappresentazione dell'albero genealogico del regno di Francia, con metafore di chiara ispirazione dai *Rerum vulgarium fragmenta*:

La Francia, adorna or da natura e d'arte,
squallida allor vedrassi in manto negro,
né d'empio oltraggio inviolata parte,
né loco dal furor rimaso integro:
vedova la corona, afflitte e sparte
le sue fortune, e 'l regno oppresso ed egro:
e di stirpe real percosso e tronco
il più bel ramo, e fulminato il tronco.³

Alla gravità della *Gerusalemme conquistata* Marino contrappone una scrittura che punta sulla novità vistosa e sulla sorpresa, sulla con-

solò dice le cose future, ma rimprovera a' principi la loro malignità e codardia, e a' popoli l'ignoranza e la sedizione e' mali costumi [...]» (*Scritti lett.*, pp. 358-359 e 386-387).

¹ Cfr. le note di G. B. TAFURI nel saggio *Il canto del Paradiso di Torquato Tasso*, Napoli, 1833.

² Si cita da T. TASSO, *Gerusalemme conquistata*, a cura di L. Bonfigli, vol. II, Bari, Laterza, 1934, p. 233 (libro xx, ottime 89-90).

³ Ivi, p. 230.

tinua volontà e possibilità di cambiamento. Sì, è notevole alla fine dell'*Adone* il cenno alle grandi monarchie europee: Spagna e Francia;¹ notevole, per quanto freddo, è il canto di lode dei grandi re di Francia e della loro opera, illuminata dalla Provvidenza, che porterà la pace nel mondo. Ma è pur vero che Marino, nella mediazione di Fileno, chiude il poema astraendosi ancora dalla storia, rivolgendo in un'assorta solitudine lo sguardo dai re di Francia all'universo, all'ordine e alla pace del cosmo («Giunse intanto la notte e nel sereno / tempio del ciel le sue lucerne affisse»).²

4.

Senz'altro la *Cantica* di Campanella rappresenta la poesia di maggiore intensità profetica. La profezia va al di là della sfera politica e sociale, verso prefigurazioni altamente religiose e teologiche, alimentando una visione ecumenica sempre più chiara, nell'attesa della universale *renovatio* e della *reductio ad unum*. La «squilla» è la poesia del Frate, intesa quale avvertimento o ammonimento,³ come missione e profezia, profezia di un futuro immediato. Ed è la voce del 'vero poeta' che nella solitudine e nella contemplazione si unisce a Dio, e lo conosce «per prima causa e primo bene»; e quindi da Dio ispirato «parla altamente e profeticamente, ché tali siamo quando diciamo il vero». ⁴

La poesia di Campanella profetizza il ritorno all'età dell'oro, allo stato felice del paradiso terrestre che, perduto per colpa di Adamo e di Eva, dovrà ritornare («Se fu nel mondo l'aurea età felice, / ben essere potrà più ch'una volta, / ché si ravviva ogni cosa sepolta, / tornando 'l giro ov'ebbe la radice»).⁵ Condizione necessaria perché ciò avvenga è il ritorno alla «figlianza» divina per mezzo del Senno. E così l'*incipit* del sonetto n. 49 («Allor potrete orar con ogni istanza / che venga il regno, ove il divin volere / come si fa nelle celesti sfere, / si faccia in terra e frutti ogni speranza»)⁶ è strettamente collegato nel concetto, oltre che nella rima, all'ultimo verso («tornate al Sen-

¹ Si veda l'iperbole encomiastica di Venere nell'ottava 478: «Le due gran monarchie nel mondo sole, / cedan Greci e Romani e Persi e Siri, / per voi fien grandi e per la vostra prole / la qual fia ch'Asia tema, Europa ammiri. / Le lor terre, i lor mari apena il sole / visitar potrà mai con mille giri, / d'amicizia congiunte e d'alleanza, / emule di grandezze e di possanza».

² G. B. MARINO, *Adone*, xx, 515, vv. 5-6.

³ Si ricorda il sonetto *Accorgimento a tutte nazioni*, dove il motivo di fondo è l'esortazione al mondo intero perché ritorni al Senno Primo.

⁴ Cfr. *Poetica italiana* (*Scritti lett.*, pp. 359 e 389).

⁵ Sonetto n. 52 (il terzo dei *Sonetti alcuni profetali*), vv. 1-4, in *Poesie*, pp. 236-237.

⁶ Ivi, p. 230.

no per la figliolanza») del sonetto n. 48. Ne è la continuazione e lo sviluppo.

La profezia dell'età dell'oro si estrinseca attraverso la visione, che il Poeta sente imminente (il tempo verbale è il presente piuttosto che il futuro: «il giorno vien», «Veggo», «già sto mirando»), dell'avvento del regno di Cristo nel mondo, la cui capitale non sarà più Roma ma Gerusalemme:

Vien l'altissimo Sire in Terrasanta
a tener corte e sacro consistoro,
come ogni salmo, ogni profeta canta.

Ivi spander di grazie il suo tesoro
vuol nel suo regno, proprio seggio e pianta
del divin culto e dell'età dell'oro.¹

Tempo veggo io ch'a candidi ricami,
dove pria fummo, la ruota suprema,
da questa feccia, è forza ne richiami.²

Nella *Scelta* di Campanella il mito dell'età dell'oro diventa altra cosa rispetto alla tradizione letteraria. Diventa la città ideale, ovvero lo «stato di ottima repubblica», manifestandosi – scrive Germana Ernst – «come la traduzione filosofica di quella condizione che poeti e letterati chiamano secolo d'oro, e alla quale alludono i profeti biblici quando parlano di riedificazione di Gerusalemme».³ All'interno di un ciclo di sonetti che annunciano il nuovo Regno, ovvero la rigenerazione dell'umanità, con un susseguirsi di immagini ricavate dall'*Apocalisse* (n. 55, v. 8, n. 58, v. 12), Campanella porta a compimento la propria missione profetica. Utilizza metafore verbali che ben si addicono ad una poesia del pensiero e dell'azione: una poesia eroica al servizio della società, una scrittura in cui il verbo occupa il posto iniziale o terminale del verso («predicherò», «credo e farò [...]»); si serve di immagini 'postume' che prefigurano ciò che sarà 'dopo', quando Dio avrà permesso alcune condizioni:

Oh, voglia Dio ch'i' arrivi a sì gran sorte,
di veder lieto quel famoso giorno
c'ha a scompigliare i figli della morte!⁴

Ecco ceder le sète empie e nefande

¹ Sonetto n. 53, vv. 9-14 (ed. cit., pp. 238-239).

² Sonetto n. 54, vv. 12-14 (ivi, p. 240).

³ G. ERNST, «L'aurea età felice». *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in J.-L. FOURNEL et alii, *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo* (III giornata Luigi Firpo, 1 marzo 1996), Firenze, Olschki, 1998, pp. 61-88.

⁴ Sonetto n. 56, vv. 12-14 (ed. cit., p. 245).

al Primo Senno; e, s'io fuor di periglio
sarò, predicherò cose ammirande.¹
Credo e farò, se gli empi vòi far pii.²

Strettamente unito al tema dell'età dell'oro e dell'avvento del Regno di Cristo sulla terra è il tema del Giudizio universale che si affaccia continuamente nei versi di Campanella e, quindi, la visione profetica della morte e dell'aldilà come dannazione o come salvezza eterna:

ché 'l giorno vien che gli fieri giganti,
famosi al mondo, tinti di sanguigno,
a cui tu applaudi con finti semianti,
rasi di terra al Tartaro maligno
fien chiusi teco negli eterni pianti,
cinti di fuoco e d'orrido macigno.³
In Malebolge gli animi dolenti,
per maggior pena, dall'arsiccia sabbia
vedran gli spiriti pii, lieti e contenti.⁴

5.

Una forma profetica molto simile a quest'ultima connota i versi di Andreas Gryphius che, nel sonetto II, 46 *Der Tod (La morte)*,⁵ sente e canta la presenza della morte nel suo perpetuo manifestarsi, nel suo arrivare silenziosa e inaspettata, apportando smarrimento e angoscia negli uomini, con la sua ineluttabile quanto impietosa azione di vanificazione e di distruzione delle cose terrene, di annullamento totale.

Dinanzi all'incalzare della morte periscono tutti: i ricchi come i poveri, i vecchi al pari dei giovani. Il destino di ogni corpo vivente è l'inevitabile orrida deformazione-corruzione, sulla quale il Poeta insiste con gusto barocco nel sonetto I, 22: *An Eugenien (A Eugenia)*.⁶ Sul nulla della morte, sulla solitudine delle creature che ne sono vittime c'è la vittoria del «fiero principe» che «ha scandito il giudizio»⁷ e apre la porta dell'Inferno o del Paradiso. Quando «suna l'ora»⁸ l'uomo, abbandonate le cose materiali, resta solo in com-

¹ Sonetto n. 57, vv. 12-14 (ivi, p. 247).

² Sonetto n. 66 (*A Dio*), v. 14 (ivi, p. 273).

³ Sonetto n. 50, vv. 9-14 (ivi, p. 232).

⁴ Sonetto 51, vv. 12-14 (ivi, p. 234).

⁵ A. GRYPHIUS, *Notte, lucente notte. Sonetti*, a cura di E. De Angelis, trad. di L. Cutino e E. De Angelis, con testo originale a fronte, Venezia, Marsilio, 1993, pp. 110-111.

⁶ Ivi, pp. 52-53.

⁷ *Der Tod*, v. 11 (ivi, p. 100).

⁸ *Der Tod*, v. 1.

pagnia delle proprie opere, di bene o di male che siano. Il teatro o spettacolo del mondo è una rappresentazione falsa, ma è pure vera se vi leggiamo la storia della salvezza, se, oltre il caos e la fortuna, vi sappiamo intravedere la realtà soprannaturale e l'ordine divino.¹ Esemplare il componimento dal titolo *Ebenbild unsers Lebens. Auff das gewöhnliche Königs-Spiel (Similitudine della nostra vita. Sul diffuso gioco degli scacchi)*,² pieno di oggetti che trascendono il reale, di parole che rinviano a concetti e significati universali,³ in una solida architettura retorica.

La visione profetica del sonetto *Der Tod* si completa nel ciclo dei sonetti seguenti: *Das Letzte Gerichte, Die Hölle e Ewige Freude der Außewehlten* (*Il giudizio universale, L'Inferno e Gioia eterna degli eletti*),⁴ mediante immagini che sono figure del futuro e del divino, nelle quali i concetti trovano la loro piena materializzazione.

Alla descrizione della morte fa seguito la scena del Giudizio universale prefigurato nel suo compiersi. Dapprima la fine del mondo con la caduta delle stelle, lo spegnersi della luce della luna e del sole; poi l'apparizione del Signore nella sua maestà regale: «amabile» verso coloro che stanno alla sua destra, minaccioso verso coloro che gli stanno dal lato sinistro. La sua parola è irrevocabile: per i saggi e virtuosi si aprono le porte del cielo, per i peccatori l'abisso dell'Inferno.

Il sonetto *Il giudizio universale* di Gryphius è un susseguirsi di luce e di tenebre, un trasformarsi di colori («la luna è rossoscura», «il sole senza luce»); è pieno di immagini rumorose, che esprimono caduta e rovina, e di ardite metafore barocche («Il mondo crolla con l'ultimo bagliore», «cade l'esercito di stelle», «più Cherubini che granelli al mare», «il cielo si spalanca»; «la terra è fratta in due»). Al centro della visione è l'immagine del Giudice supremo che occupa la seconda quartina e la prima terzina, che evoca la ‘terribilità’ michelangiolesca del *Giudizio universale* della Sistina, il quale è caratterizzato dall'affannoso e contorto muoversi dei corpi nudi, dalla forza del dolore ma pure della speranza:

¹ Campanella è impegnato a restaurare il significato autentico della metafora teatrale, dell'immagine paolina, celebrando la vita universale come «atti di commedia divina» e la vita umana come recitazione secondo natura, ovvero secondo il copione approntato da Dio. Cfr. il sonetto n. 14, *Gli uomini son gioco di Dio e degli angeli*, e soprattutto il madrigale 10, vv. 14-17, della canzone 29, nonché il madrigale 7, vv. 14-17, della canzone 31.

² A. GRYPHIUS, *Notte, lucente notte. Sonetti*, cit., p. 68.

³ Rinvio agli studi di M. SZYROCKI, *Der junge Gryphius*, Berlin, Rütten & Loening, 1959, e di R. BROWNING, *Towards a determination of the cyclic structure of the secular sonnets of Andreas Gryphius*, «Daphnis», XIV, 1985, pp. 303-324.

⁴ A. GRYPHIUS, *Notte, lucente notte. Sonetti*, cit., pp. 112-116.

Ihr die ihr lebt komm't an: der HErr / der vor in Schande
 Sich richten liß / erscheint / vor Ihm laufft Flamm' und Noth
 Bey Ihm steht Majestätt / nach ihm / folgt Blitz und Tod /
 Vmb ihn / mehr Cherubim als Sand an Pontus Strandē.

Wie liblich spricht Er an / die seine Recht' erkohren.
 Wie schrecklich donnert Er / auff dise / die verlohren.
 Vnwiderrufflich Wort / kommt Freunde / Feinde fliht!¹

Il Poeta luterano tedesco è suggestionato più di Michelangelo dal terribile inno sacro del *Dies irae*. Insiste sulla quantità, piuttosto che sulla dimensione gigantesca degli angeli presenti nella *Resurrezione della Carne* di Luca Signorelli, nella Cappella di San Brizio ad Orvieto, che si era ispirato all'*Apocalisse* e alla *Divina Commedia*. È significativo che il Poeta tedesco nel sonetto sul Giudizio universale abbia voluto drammatizzare il tema (come volle fare Michelangelo), concentrandosi sulla divina ‘possente maestà’ e trascurando la rappresentazione degli scheletri e del vario stato di decomposizione dei morti, presente invece nella maggior parte dei suoi componimenti in versi.

Il sonetto di Gryphius è certo uno dei documenti più belli della poesia religiosa barocca. È pervaso dalla coscienza del dolore e della condanna dell'uomo in un mondo dominato dall'errore e dal peccato; è penetrato da quella severità contemplativa che ne segna le distanze dalla scena del Giudizio universale immaginata dalla fantasia dell'Aretino nella lettera indirizzata a Michelangelo il 16 settembre 1537, con la pretessa di dargli suggerimenti per la realizzazione dell'affresco sulla grande parete dell'altare maggiore nella Sistina.² Se molti elementi, moti, rumori e immagini sono comuni (la ‘sentenza’ del Figlio di Dio che esce in forma di due strali, il crollo del mondo e il fragoroso aprirsi del baratro infernale, la contrapposizione salvezza/dannazione), dal confronto l’immaginazione dell’Aretino risulta sovraccarica, appesantita dal gioco delle antitesi nell’ampia immaginazione dei due temi: la fine del mondo (*Fin de l'universo*) e il Giudizio universale:

¹ A. GRYPHIUS, *Das Letzte Gerichte* (ivi, p. 112).

² Su Michelangelo e l’Aretino intorno al ‘Giudizio universale’ rinvio agli studi di V. MARIANI, *Michelangelo*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1964, pp. 165-196. Considerando l’originalità dell'affresco della Sistina, a confronto con molte altre figurazioni del medesimo tema, Mariani ha potuto dire che «solo Michelangelo osò sconvolgere la composizione secolare della scena portandovi il soffio possente del dolore e della speranza» (pp. 173-174). Al centro del dipinto è il gesto di Cristo giudice, il suo braccio minaccioso che raccoglie l’attenzione di tutti, colti in una diversità di movimenti e di sentimenti più o meno consapevoli.

Io veggo in mezzo de le turbe Anticristo, con una sembianza sol pensata da voi. Veggo lo spavento ne la fronte dei viventi. Veggo i cenni che di spegnersi fa il sole, la luna e le stelle. Veggo quasi esalar lo spirto al fuoco, a l'aria, a la terra e a l'acqua. Veggo là in disparte la Natura esterrefatta, sterilmente raccolta ne la sua età decrepita. Veggo il Tempo asciutto e tremante, che, per esser giunto al suo termine, siede sopra un trono secco. E mentre sento da le trombe degli Angeli scuotere i cuori di tutti petti, veggo la Vita e la Morte oppresse da spaventosa confusione, perché quella s'affatica di rilevare i morti e questa si provede di abbattere i vivi. Veggo la Speranza e la Disperazione, che guidano le schiere dei buoni e gli stuoli dei rei. Veggo il teatro de le nuvole colorite dai raggi, che escano dai puri fuochi del cielo, sui quali fra le sue milizie si è posto a seder Cristo, cinto di splendori e di terrori. Veggo rifulgergli la faccia, e, scintillando fiamme di lume giocondo e terribile, empier i ben nati di allegrezza e i mal nati di paura. Intanto veggo i ministri de l'abisso, i quali con orrido aspetto, con gloria dei martiri e dei santi, scherniscano Cesare e gli Alessandri, ché altro è l'aver vinto sé stesso che il mondo. Veggo la Fama, con le sue corone e con le sue palme sotto i piedi, gittata là fra le ruote dei suoi carri. E in ultimo veggo uscir da la bocca del Figliuol di Dio la gran sentenzia: io la veggo in forma di due strali, uno di salute e l'altro di dannazione; e, nel vedergli volar giuso, sento il furor suo urtare ne la machina elementare, e con tremendi tuoni disfarla e risolverla. Veggo i lumi del paradiso e le fornaci de l'abisso [...].¹

Il componimento *Die Hölle* è uno spaccato della realtà infernale, fatta di pene e di tormenti eterni, di piaghe e di sangue, di paura e di grida di dolore. I primi quattro versi sintetizzano la rappresentazione dantesca dell'Inferno:

Ach! und Weh!
Mord! Zetter! Jammer / Angst / Creutz! Marter! Würme! Plagen.
Pech! Folter! Hencker! Flamm! Stanck! Geister! Kälte! Zagen!²

Nella sequenza di nomi, si evocano tutte le situazioni e gli stati d'animo, le pene e i diversi modi di torture della prima Cantica della *Commedia*. La condizione dei dannati è quella di eterna sofferenza, una sofferenza fatta di «pene infinite» e senza scampo («O grausamm' Angst stets sterben / sonder sterben!»).³ L'ira di Dio è implacabile, il suo furore si accresce.

Alla distruzione dei peccatori nella pena infernale si contrappone «lo struggimento nella gioia del paradiso» dei santi e dei martiri. Il componimento *Ewige Freude der Außerwehlten* si apre con l'incredulità dell'anima eletta nel suo accesso alla carità divina: «O! wo bin ich! [...] wie wird mir?» («Dove sono io? [...] Che mi succede?»),

¹ Cito da *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. xxvi, tomo II (*Opere di P. Aretino e di A. F. Doni*), Milano-Napoli, Ricciardi, 1976, pp. 518-519.

² A. GRYPHIUS, *Notte, lucente notte. Sonetti*, cit., p. 114.

³ *Ibidem*.

fino alla coscienza del proprio stato di beatitudine, in virtù del quale tutto trova impara e contempla in Dio: «Ich find alles: alles lern ich! alles schau' ich HERR in dir / Ich zuschmeltz in lauter Wonne! JESU! JESU. Meine Zir».¹

Un vigoroso sentimento profetico pervade le immagini del sonetto 1, 8 *Es ist alles Eitel* (*Tutto è vanità*) che esprimono la precarietà della vita, la caducità delle cose e la vanità del mondo, nella contrapposizione tra la terra e l'oltremondo («Nichts ist / das ewig sey / kein Ertz / kein Marmorstein. / Itzt lacht das Glück uns an / bald donnern die Beschwerden»), nel rilievo della fugacità della gloria terrena («Der hohen Thaten Ruhm muß wie ein Traum vergehn»). Il componimento si chiude con una constatazione che racchiude in sé un'esortazione all'eternità: «Noch wil was Ewig ist kein einig Mensch betrachten!».²

6.

Concludendo, la letteratura del Cinquecento continua la linea profetico-escatologica che va da Gioacchino da Fiore a Dante e a Savonarola. L'urgenza profetica, alimentata dalla stampa dei testi dell'Abate calabrese e soprattutto da eventi storici come il sacco di Roma – quest'ultimo dovette condizionare Clemente VII nell'affidare a Michelangelo la raffigurazione della scena dell'*Ultimo giudizio* nella cappella Sistina – si consolida nella seconda metà del Cinquecento, col favore dell'ideologia della Controriforma.³ Nelle diverse aree geografiche (dall'Italia alla Spagna, all'Inghilterra, fino all'Europa orientale) il libro dell'*Apocalisse* diventa oggetto di attenta esegezi e di nuove interpretazioni, depositario di verità ancora nascoste e di insegnamenti utili ai cristiani per vivere e operare fino all'avvento del Regno di Dio,⁴ mentre lo scorrere degli eventi storici religiosi culturali e astrologici (la Riforma in primo luogo, le eresie e le correnti mistiche, la scoperta del Nuovo Mondo e i conseguenti contatti dell'Occidente cristiano con l'Oriente musulmano, la minaccia dei Turchi,⁵ e ancora la 'nova stella' visibile nella costellazione di Cassio-

¹ Ivi, p. 116.

² Ivi, p. 42 (trad. «Eppur sull'Eterno nessun sa meditare»).

³ Molto utili sono i contributi del volume *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600, Atti del 4º Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore 14-17 settembre 1994*, a cura di R. Rusconi, Roma, Viella, 1996.

⁴ Ci si convinse che, al di là dei tempi storici, l'*Apocalisse* rivelasse sempre la vera città di Dio, che pertanto fosse il testo cristiano da decifrare e da conoscere.

⁵ Tra le tante opere che parlano del pericolo dei Turchi, si ricorda il *Discorso della futura et sperata vittoria contro il Turco* di Giovan Battista Nazari (1570), che contiene una

pea dal 1572 al 1574 e la cometa del 1577) sollecita sempre più il ricorso alle teorie di Gioacchino da Fiore. Si assiste ad una sovrapposizione nella cultura del tempo di astrologia e di profezia, di fonti bibliche e di antiche credenze, di motivi gioachimiti e pseudo-gioachimiti, di tradizioni profetiche dell'ordine dei Domenicani, da Caterina da Siena e Raimondo di Capua al Ferrer e al frate Rusticiano. Gli uomini vivono col presentimento e con la paura di eventi catastrofici imminenti, mentre si infittiscono nella letteratura e nelle arti figurative i temi biblici della fine del mondo e del diluvio universale.¹

Nell'epoca di transizione fra Cinque e Seicento crescono le tensioni millenaristiche; la letteratura politica e religiosa europea abbonda di elementi apocalittici, di vocazione o di spirito profetico. La forma profetica soccorre sia la predicazione sia la trattazione scritta dei più complessi temi teologici, quali la nascita di Gesù Cristo,² la crocifissione e la resurrezione, il diluvio universale e il Giudizio universale. La profezia è finalizzata al ruolo di propaganda fatto proprio dalla letteratura controriformista; attende al compito di rivelazione e di educazione di un largo pubblico di lettori; veicola le aspirazioni e la tensione verso l'età nuova.

serie di pronostici circa la vittoria dei Cristiani contro i Turchi. La vittoria venne poi celebrata in un gran numero di poemetti in ottave, in trattati e orazioni ufficiali; anche attraverso dialoghi lucianeschi e persino in cantari agiografici.

¹ Si veda il saggio di P. SABBATINO, *Le Apocalissi annunciate. Dai segni astrali del diluvio universale (1524) e della fine del mondo (1588) al mondo senza fine nelle opere di Bruno*, in *Pensiero e immagini*, II, a cura di A. Cerbo, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2003, pp. 199-275. Al tema del diluvio universale si ispirano molti poeti, sentito come evento imminente dell'ira divina dinanzi al dilagare dell'empietà. Scrisse un sonetto anche il sopra citato Arcangelo Spina (*Le rime spirituali*, cit., p. 121).

² Molte poesie tassiane prendono ispirazione dalla notte della nascita di Gesù; molto bello è il sonetto di A. Gryphius *Über die Geburt Jesu*, seguito dal sonetto sulla crocifissione: *An den gecreutzigten Jesum*. Se Gryphius, da luterano, amava contemplare Cristo crocifisso, Campanella predicava la contemplazione di Cristo risuscitato nella gloria dei cieli. Si legga il sonetto *Nella resurrezione di Cristo* e il relativo commento: «Il sonetto riprende coloro che sempre a Cristo crocifisso, e non resuscitato, mirano. E così san Bernardo nel *Sermone di Pasqua*» (Poesie, pp. 85-86).

LUIGI GUERRINI
SCIENZA, POESIA E PROFEZIA
NELL'OPERA DI FEDERICO CESI

SUMMARY

Federico Cesi was highly critical about the culture of his days. Analyzing some specific issues in Cesi's work, the author discusses the nature of his view of wisdom and highlights the decisive role of poetical sensibility and prophetical intuition.

Poeticae solum addicti nullo pacto sint, si vero aliquis ex ipsis innato ad eam genio feratur, pangat licebit cum laude poemata, Epigrammata, sive alia erudita non inania Graeca potius, quam Latina; Latina quam Etrusca magis, vel alia vulgi lingua quavis.¹

Così si legge in un capoverso della *particula* del *Lynceographum* intitolata *Ferventer, diligenter atque ordine Sapientiam quaerant*. Tale *particula* si trova integrata nella più vasta sezione dell'opera nella quale Federico Cesi definisce i tratti fondamentali della formazione intellettuale dei Lincei. Secondo la visione del fondatore della prima accademia scientifica italiana, la natura umana può elevarsi fino a eguagliare quella angelica grazie all'acquisto della *Sapientia*. In tale contesto il termine *Sapientia* non denota più una generica abilità nel giudicare le azioni umane e il corso delle cose; un sodo senno pratico, costituitosi nel tempo sulla base di una meditata esperienza. Esso fa invece riferimento alla stessa conoscenza delle scienze. Nel concetto cesiano di *Sapientia* è come già riconoscibile la cifra peculiare del moderno modo di intendere e di configurare l'intelligenza, cioè la capacità di comprendere intellettualmente i rapporti sussistenti tra i diversi elementi di una situazione e di misurarsi con essi. Nel *Lynceographum* l'idea di conoscenza viene declinata in un senso moderno, per alcuni aspetti in termini non distanti dai nostri, perché la *Sapientia* non è più soltanto preparazione alla vita eterna, ma strumento di terrena felicità. Il destino umano è quello di combattere una difficile guerra contro l'errore e contro i mali interiori ed esteriori che minacciano l'esistenza. La *Sapientia* si configura pertanto come un duttile disposi-

¹ *Lynceographum quo norma studiosae vitae Lynceorum philosophorum exponitur*, edizione a cura di A. Nicolò, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2001, p. 70.

tivo mentale che aiuta l'uomo a superare le avversità, calibrando e correggendo il giudizio.¹

Tale concetto di *Sapientia* è all'origine di una logica terrena costruitasi a partire da specifiche finalità e con lo scopo di migliorare le condizioni della vita umana. Pur non mirando a relativizzare l'opera divina e avendo, anzi, l'obiettivo di rendere evidente in ogni sua parte lo stesso disegno provvidenziale che è insito nella natura, la *Sapientia* finisce in Cesi per configurarsi come un tramite di affermazione della volontà umana e di costituzione di un ben determinato tipo di conoscenza. I Lincei non si devono dedicare agli studi e ai negozi di carattere meramente politico e teologico, così come devono evitare la storia (a meno che non si tratti di pura e semplice encomiastica) e le pratiche alchemiche più perverse. Al contrario, essi devono essere attratti dai problemi della filosofia e dagli arcani della natura, applicandosi allo studio di tutte le discipline scientifiche, matematica, astronomia, meccanica e medicina. Questo tipo di formazione culturale deve crescere su solide basi filologiche ed erudite, dall'orbita delle quali soltanto la poesia – almeno un certo genere di poesia – pare destinata a essere bandita.²

L'arte poetica che viene esclusa dall'orizzonte intellettuale linceo è senza dubbio quella tipicamente *amatoria* e quella del *versificator*, alle quali l'antichità pagana aveva riconosciuto un'alta funzione educativa e una specifica severità e che il cristianesimo aveva invece combattuto frontalmente. Si tratta di fatto dell'elegia (e soprattutto di quella d'amore), di cui non si condivideva lo spirito evasivo nei confronti della realtà, sfociante in un'erotica ricca di atteggiamenti e di sfumature. Peraltro, Cesi e i Lincei misurano qui tutta la distanza che li separa dal gusto e dallo stile intellettuale del manierismo e dal suo virtuosismo integralmente concentrato sulle forme e le

¹ «In hac vero miserrima vita ab externis vindicat adversitatibus, ab internis liberat erroribus, optimos producit mores: aequum in utravis fortuna, firmumque stabilis animum. Nec tam multa referre opus est, quae a Sapientia in nos fluere bona quotidiana experientia commonstrare valet», ivi, p. 68.

² «Versetur igitur alacriter, atque ferventer in amplissimo Philosophiae campo; eaque in quo universa, et singula quaevis, et naturae omnes etiam angustosissimos recessus lustrare, et percipere studeant, et ad intima quaeque eius arcana penetrare. Invadant quoque Mathematicas omnes disciplinas, illarumque quamvis particulas exacte apprehendere, et intelligere current. Philologiam deinde nullo pacto sernant, sed ex ea, et antiquitatum eruditonibus se exornari sibi persuadeant. Ob id Latinam linguam, et Graecam optime calleant, veluti et Arabicam; atque Haebraicam pro cuiusque genio. Sint tamen aliqui etiam in his versati, vulgaria nationum idiomata pro opportuno usu, et necessitate addiscant praesertim linguam regionis in qua manent illi operam dando horis illis, quibus vagantur vel recreantur», ivi, p. 69.

semianze corporali, nonché dal suo pervasivo lirismo erotico. Nei Lincei operano senza dubbio istanze morali nuove, che non erano ancora radicate nella cultura loro contemporanea; istanze che agiscono dal di dentro della coscienza, contribuendo a far crescere in consapevolezza una generazione lacerata e inquieta. Ciò, tuttavia, non approda a un rifiuto della natura, ma a una riconsiderazione dei suoi fenomeni, finalmente visti come ricchi di valori e di significati filosofici, in virtù dei quali la morfologia dei viventi viene considerata come quadro di segni rivelante connessioni e sensi che si trovano al livello più profondo dell'organizzazione della vita.

È chiaro, allora, che la pedagogia lincea non poteva che rifiutare la poesia come didattica sentimentale e come momento di esaltazione di eleganze e di giocondità concepite quali forme altamente rappresentative dell'esistenza umana. Poesia come atteggiamento emanante da una soggettività considerata indebolita dalla permeabilità alla mutabilità degli aspetti superficiali della realtà e adusa a rappresentare i pensieri con commozione ed erotismo. Secondo questo modo di giudicare, la vibrazione che muove dall'interiorità del poeta si trasmette verso l'esterno sotto forma di pura energia e dà luogo a un'estetica del fantastico e del soggettivo che non pare in grado di comunicare né una conoscenza fondata su basi al tempo stesso razionali e sperimentalì né degli insegnamenti morali universali sui quali è possibile edificare una nuova personalità umana. In tal senso, la poesia viene considerata anche come nuda edonistica, in ragione del fatto che i suoi stessi artefici si dichiarano indipendenti tanto dalle verità di carattere naturale quanto da quelle di origine storica. Nel fondo di questo genere di creatività poetica permane irriducibilmente un tipo di irrazionalità che appare priva di vincoli morali e di ogni tensione in direzione del vero.

Nel passo del *Lynceographum* sopra citato, nondimeno, Cesi non esclude la possibilità che, ove ci si trovi di fronte a un particolare e ben riconosciuto talento, l'educatore permetta alcune pratiche poetiche e, in modo particolare, lasci che gli allievi coltivino il genere epigrammatico. L'epigramma era considerato con parziale favore in ragione della concisione e del concettismo che lo caratterizzavano. Esso si prestava a trattare una larghissima gamma di motivi, ma non era questa possibilità che attirava la mentalità lincea, quanto – appunto – la tensione che lo permeava e il suo timbro riflessivo, gnomico e parenetico. In Cesi la vigilanza intellettuale risulta sempre molto sviluppata. Egli aspira a un ideale di conoscenza che spinga l'espressività umana fino alle sue estreme possibilità. Per que-

sto motivo nella sua opera egli riesce a imprimere una dinamicità straordinaria alla natura e a rappresentarne ogni singolo elemento con una pregnanza e una significatività egualata da pochi nel suo tempo. La posizione che il Principe esprime nel *Lynceographum* in merito alla poesia non ha un carattere definitivo e viene riconsiderata e ripensata nel tempo. Osservando il modo nel quale egli affronta simile tema nel *Del natural desiderio di sapere* e nell'*Apiarium*, si comprende che attraverso la pratica filologica, l'erudizione e lo studio delle lingue antiche egli recupera progressivamente la poesia come profezia e con tale veste e nuova funzione la riporta nel cuore stesso della sua opera naturalistica.¹

È noto che il *Lynceographum* è una delle prime opere cesiane. Iniziato precocemente – forse già a partire dal 1605 –, non fu però mai stampato dal suo autore. Sono state avanzate diverse ipotesi intorno al suo progressivo accrescimento e alla sua stratificazione, ma nessuna di esse pare sostanziosa da meno che generici riferimenti documentari, tanto che non è possibile determinare a quale preciso periodo dell'evoluzione del pensiero di Cesi possa essere attribuito il giudizio sulla poesia che esso contiene e sul quale ci si è finora soffermati. È molto probabile, nondimeno, che esso (se non proprio nella forma in cui lo troviamo nella più matura versione dell'opera) si collochi in una fase della riflessione intellettuale del Principe precedente alla stesura di altri scritti, tanto di carattere didattico e morale, come il *Del natural desiderio di sapere* (risalente circa al 1616), quanto di timbro prevalentemente naturalistico, come l'*Apiarium* (risalente al 1625). All'interno di queste opere si può notare una sorta di evoluzione, o quanto meno uno spostamento, del giudizio di Cesi sulla funzione e sul valore della poesia, che può essere considerato come uno sviluppo della parziale accettazione della lirica epigrammatica contenuta nel passo del *Lynceographum* riportato all'inizio di questo studio.

Nella prima delle due scritture cesiane ora rammentate il tema antropologico viene sviscerato alla luce di una visione della «ragione» come funzione in grado di cogliere elementi di verità. Sussistono delle condizioni per cui la «ragione» possa ottemperare al compito

¹ Di parere opposto il seguente giudizio: «[...] nel progetto accademico del Cesi, l'iniziale prevalere degli interessi filosofico-scientifici rispetto alle discipline filologico-poetiche (*cultivando-ornandosi*), affermato a chiare lettere, si trasformerà progressivamente in una attenzione esclusiva nei confronti delle nuove scienze, e, come tale, ‘escludente’», in E. BELLINI, *Umanisti e Lincei. Letteratura e scienza a Roma nell’età di Galileo*, Padova, Antenore, 1997, p. 23.

per il quale è stata creata e affinché ciò avvenga è necessario che la mente umana, che ne è lo strumento, sia libera da ogni genere di tensioni e di preoccupazioni extra-sapienziali. Sull'ideale di una mente umana «pura» e «schietta» Cesi ritorna insistentemente, riflettendo sulla condizione degli studi e della vita intellettuale del proprio tempo. Egli, come si sa, esprime un giudizio sfavorevole sulle pratiche e i gusti culturali a lui contemporanei, mettendo in evidenza il fatto che essi non favoriscono quella liberazione della mente stessa a cui deve tendere chiunque pratichi la sapienza disinteressatamente, con l'unico obiettivo di comprendere quanto corrisponde all'effettiva realtà delle cose naturali e umane. Cesi considera le inclinazioni e gli atteggiamenti della cultura del suo tempo come deviati rispetto al corso naturale che essi dovrebbero seguire. Il malessere è essenzialmente nel «fine» per il quale si pratica il sapere.¹ Ciò fa sì che discipline secondarie e accessorie siano tenute in grande conto dagli intellettuali e siano invece trascurate le scienze naturali e l'erudizione filologica e poetica:

Sono le più abbandonate e derelitte quelle stesse che più possono sodisfar il desiderio nativo, quelle che più ci danno di cognitione e più ci apportano di perfezione e d'ornamento, dico la gran filosofia, le matematiche e le filologiche e poetiche eruditioni; pochi sono che, sentendole pur solo nominare, non le rifiutino e biasimino col dir che non sono *de pane lucrando*.²

Rispetto all'inizio del nostro discorso, si può osservare come lo studio e la pratica poetica, a questo punto richiamate senza più interne distinzioni di genere, vengano reintrodotte da Cesi nel novero delle discipline e delle materie che devono essere praticate dal letterato e dallo scienziato che ricercano correttamente la verità. Ciò non impedisce, tuttavia, di mantenere viva una discriminazione netta e profonda tra ciò che è 'buono' e 'utile' nella poesia rispetto a quanto è

¹ «Et credo che primieramente il tutto proceda dal fine per il quale si studia che, per lo più, non sia altrimenti il sapere, ma il guadagno, gli honorî, favorî e commoditâ, quali, mentre non possono ottenersi col procedere avanti con li studi al compimento vero delle scienze, s'industriano gl'huomini, con lo storpiar le scienze, indrizzar li suoi studi di maniera che arrivino a conquistar quelli in qualche parte; così insiememente abusano e la ragione e lo studio e li termini scientiali. Et perciò dalla maggior parte de' studiosi sono seguite quelle professioni che a ciò sono più atte, cioè le leggi e la medicina, questa per le condotte pubbliche e private et il raccolto della quotidiana stipe a casa per casa, quelle per i governi e gradi e ministeri presso i principi et avvocationi e procure, da raccogliere frutto non minore», *Del natural desiderio di sapere et institutione de' Lincei per adempimento di esso. Discorso del Principe Federico Cesi Linceo, Principe di Santo Angelo e Santo Polo, Marchese di Monticelli, Barone Romano, in Scienziati del Seicento*, a cura di M. L. Altieri Biagi e B. Basile, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, p. 49.

² Ivi, pp. 49-50.

superfluo ed è all'origine della corruzione dell'animo del sapiente. Soffermandosi, infatti, in un passo non troppo distante da quello appena citato, sul carattere delle pratiche in vigore all'interno delle accademie letterarie del suo tempo, Cesi avverte che:

restano alcune poche academie di belle lettere (come si dice) che continuarebbono sempre, nelle quali vi sarebbe non poco frutto se si premesse nelle eruditioni scelte e nel buono et utile della filologia e poesia più che nelli sonetti, madrigali, barzelletti e comedie; e nelle letzioni utili e ricche che nelle dicerie pompose e vane.¹

Incominciano a farsi netti i caratteri e i contenuti di quel sapere poetico che, in una fase matura della propria riflessione, Cesi considererà come adeguato a mantenere e ad alimentare le forme di quella «militia filosofica» indispensabile al compimento della più genuina missione umana, «l'acquisto della sapienza». Su questo specifico punto, la riflessione che si coglie nel *Del natural desiderio di sapere* può essere interpretata come uno sviluppo, o se si preferisce un'evoluzione, del giudizio genericamente negativo sulla poesia, espresso nel *Lynceographum*, ma contenente – come si è visto – quella riserva positiva nei confronti della poesia epigrammatica, la cui ragione di sussistenza era nel carattere moralmente pronunciato, al tempo stesso esortativo e sentenzioso, della lirica che un tempo era stata di Callimaco e di Marziale.

La predilezione che Cesi coltiva per le scienze – le «filosofiche e mathematiche doctrine» – non gli impedisce di considerare un certo tipo di sapere poetico come un fatale attributo della sapienza stessa. Egli stima la «poetica eruditione», congiuntamente a quella linguistica e antiquaria, come un «ornamento».² Questa ultima espressione potrebbe sembrare riferita a qualcosa che, sul piano dell'importanza, viene considerato come semplicemente complementare o subordinato. Ma, nella realtà, non è così. In questo caso per ornamento non si intende un mero motivo o un semplice elemento decorativo che esternamente arricchisce o rende più attraente un contenuto, ma invece una parte integrante dell'ambito denotativo

¹ Ivi, pp. 52-53.

² «Questa [la Lince, ovvero il Linceo], coltivando particolarmente questi due gran campi delle filosofiche e mathematiche doctrine et ornandosi delle filologiche e poetiche eruditioni, haverà appunto abbracciate le parti più abbandonate, più bisognose e più atte a satiar il natural appetito e darci la cognitione della natura, e professarà quelle che d'altri o niente o solamente per passaggio sogliono esser tocche, mentre le altre, per fine molto diverso dallo stesso sapere che in queste schiettamente si pretende, hanno pur qualche seguito», ivi, p. 53.

dei concetti e delle idee, le quali trovano in esso quella compiutezza formale, quel carattere e quella cifra da cui dipendono il possesso e l'uso che la mente ne ha e ne fa.

Se questo intreccio inestricabile e vivificante tra filosofiche e scientifiche speculazioni, da un lato, ed eruditi e poetici esercizi, da un altro, viene di fatto soltanto teorizzato in un'opera come il *Del natural desiderio di sapere* – un'opera, si intende dire, che si colloca ancora nell'ambito della produzione cesiana di carattere morale e didascalico –, in una scrittura di impronta marcatamente naturalistica come l'*Apiarium* trova invece una chiara e inequivocabile applicazione. Cesi, d'altra parte, non dichiara in nessuna sua opera di aderire all'opinione secondo cui il vero naturale contiene al proprio interno e nella sua nuda essenza una tale forza esplicativa da costringere ogni osservatore ad ammetterne i contenuti. Le verità della filosofia e della scienza, una volta tratte dal fondo della natura, vanno rese intelligibili grazie a un'opera che non è meno grave e importante di quella stessa che ha permesso di coglierle. La verità è un costrutto articolato che presenta un ordine complesso di parti che si richiamano vicendevolmente e che hanno necessità l'una dell'altra. In un'opera come l'*Apiarium*, in effetti, si può osservare inequivocabilmente come la scienza lincea faccia tutt'uno con la profezia e come vi sia un'interazione profonda tra mito e rappresentazione naturalistica. In una simile prospettiva olistica la rivelazione microscopica dell'anatomia minuta degli insetti (delle api, in particolare) non è che l'altro volto della profezia che considera il tempo del pontificato di Urbano VIII come un'*aetas aurea* nella quale la prosperità diviene immanente a motivo del realizzarsi di un sapere che è in grado di decodificare la realtà, consegnandola finalmente e davvero agli uomini.¹

È necessario considerare il fatto che la scoperta e lo studio delle parti anatomiche dell'ape, conseguente all'entrata della pratica microscopica nel campo dell'entomologia, viene vissuta e presentata da Cesi nei termini di una rivelazione e posta in diretta connessione con la natura straordinaria del tempo storico e del regno temporale

¹ «Goderà similmente dell'utile, dell'inventioni e grandi e mirabili, che verranno dall'acutezza di tali ingegni, mentre nel continuo ricercare, sperimentare e contemplare, discoprono le proprietà delle cose e ne notano sempre l'effetti e le cagioni. Così nascono l'instrumenti ammirandi, si trovano i più rari medicamenti, i fuochi, l'armi, le difese, le machine, le evasioni d'acque, tanti secreti per facilità dell'arti necessarie al vitto humano, per i commodi, per la sanità, per il vitto stesso, come puol vedersi presso i naturalisti esser fatto sin hora, e particolarmente nella nostra *Filosofica panurgia* mostraremo. Ma molto più anco potrà con tali ordini sperarsene per l'avvenire», ivi, p. 67.

e spirituale nel quale ha avuto luogo. La descrizione si colloca nella sezione esterna dell'opera, quella in cui sono distribuiti gli emblemi, ovvero dei brevi quadri di testo all'interno dei quali Cesi ha depositato l'insieme delle notizie e dei richiami mitologici, sacri, antiquari, poetici. La parte classificatoria dell'opera, quella in cui tutte le famiglie dei «produttori di miele» note ai naturalisti del Cinquecento e del Seicento sono ordinate e distribuite schematicamente, occupa invece il massiccio corpo centrale del testo, al di sotto del sontuoso acroterio numismatico e immediatamente dopo il complesso capitolo sulla generazione degli insetti, la cui elaborazione è direttamente ispirata alle teorie e alle ricerche distillatorie di Giovanni Battista della Porta.¹

Grazie a una prosa latina ritmica, attraversata da profonde vibrazioni poetiche, Cesi riflette sulla parabola della vicenda umana secondo uno schema epico-drammatico. I brani sono pervasi da una profonda commozione. Un nesso concettuale stringente collega il mito virgiliano della bugonia, ovvero della risurrezione delle api dal corpo di un bue ucciso e fatto a pezzi, a una riflessione di tipo escatologico sulla natura della monarchia papale. Il dato che ora interessa sottolineare è che tali elementi si connettono strutturalmente alle descrizioni anatomiche. I tre riquadri che le contengono sono, infatti, preceduti da una serie di analisi relative alla natura della monarchia urbaniana e seguiti dai richiami all'apparato mitologico tratto dal quarto libro delle *Georgiche*. Le caratteristiche della nuova regalità si rispecchiano nei tratti distintivi del carattere e degli atteggiamenti del 're' delle api. Essi sono la castità ricca di prole elettiva, la mancanza di ogni voluttà, l'amore intenso per tutti coloro che si pongono sotto la protezione reale e servono il loro padrone, l'impero equilibrato, fatto a immagine dello stesso dominio divino.²

¹ È in corso di stampa presso l'Accademia Nazionale dei Lincei l'edizione critica commentata di quest'opera accompagnata dalla prima traduzione in lingua italiana: F. Cesi, *Apiarium*, a cura di L. Guerrini, trad. it. di M. Guardo. L'edizione cartacea è stata anticipata dall'edizione critica digitale curata dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze.

² «*Rex Apum PATER est, castusque et absque ulla venerei nexus aut plexus impuritate Pater. Multos qui filios habeat, imo examina et exercitus filiorum; qui plurimum, qui sincere amet, quem certatim omnes plurimum ament. Quid vero aliud PATRONUS, quam ipsis sanctus legibus, sanciensque Pater? Haec dominii, haec optima ad superioris mundi Imaginem, Principatus ratio est; ut filii magni Patris simus, et summo semper Nos PATRE gaudeamus, Urbani praesertim URBANO», in F. CESI, *Apiarium*, Romae, Ex Typographio Iacobi Mascardi, 1625, par. 26 (il numero del paragrafo indica quello dell'edizione critica attualmente in corso di stampa. Si avverte qui una volta per tutte che i caratteri sono quelli presenti nel testo e selezionati dallo stesso Cesi).*

In questo caso l'eulogistica cesiana riesce a rimodellare il senso della figura monarchica e del programma del paternalismo di Maffeo Barberini, rispecchiandone le essenze in una sorta di ovale luminoso e armonioso dal quale è totalmente bandita la forza grigia e devastatrice dell'Eros. In qualche maniera i caratteri della personalità del papa e quelli della sua politica sono analoghi alla fisionomia morale del virtuoso naturalista, delineata tanto all'interno del *Lynceographum* quanto nei capitoli del *Del natural desiderio di sapere*. Torna poi in gioco il tema della sapienza. Ma a questo punto si scopre che la vera sapienza è in fondo quella poetica. Il Papa, è in realtà, il perfetto sapiente poiché il suo sapere è pura eloquenza che raggiunge le altezze siderali della poesia. Di quella poesia epigrammatica che egli personalmente tanto amava e praticava e con la quale aveva, come dimostrano i suoi *Poëmata*, larga dimestichezza. Le Muse e le Grazie costituiscono una parte essenziale del serto che simbolicamente cinge la testa del pontefice. In esso si riconoscono i segni della più profonda dottrina, della probità, della purezza, della pace, della salute, della prosperità materiale e della longevità. Il compendio di tutto ciò è nello stesso stemma del pontefice che presenta tre api evocanti la divina Trinità:

Vis Monarchiam, Regnum, Regem, Principem dicere; necnon Imperantis ipsius Eminentiam, Probitatem, Sapientiam? Vis Eloquentiam ad ipsam usque Poeticam amoenitatem; Diligentiam, omnesque et Musas, et Gratias: Populi Obsequentiam, Ordinem, et quae in Regimine mysteria? Apes dico: Apes fingito: expresseris. Pariter reconditarum Doctrinarum, Vitae, Probitatis, Castimoniae, Beatitatis, Pacis, Sanitatis, Prosperitatis, longioris Aevi, et plurium signa Bonorum. Ut tam multa certe, tam praeclara, dum Apes exhibent optimarum Virtutum Argumenta; non possis eas non omni ex parte ARGUMENTOSAS cum D. URBANO Pontifice nuncupare. Ita enim ille singulari eas cognominavit epitheto, dum Tutelaris nostrae D. Caeciliae multiplices laudes, comparatione quadam multiplicitis argumenti, apposite exprimere, paucisque explicatissime proponere vellet: quicquid diverse nonnulli legere soleant. Sacrae profecto URBANA MONARCHIAE insigne habes ARGUMENTUM, illis admirando TRIADIS numero constitutis, quo reliqua omnia in plenissimum complementum concludantur.¹

Soltanto dopo questa radiografia della natura e degli attributi straordinari del potere pontificio ha inizio il protocollo contenente le descrizione anatomiche del corpo delle api, osservato per la prima volta per mezzo dell'«occhialino». Il testo è distribuito in tre diversi riquadri.² Tra i primi due e il terzo è inserito un nuovo 'emblema'

¹ Ivi, par. 27.

² «Suspicienda, demiranda CORPUSCOLI STRUCTURA. Novisti Plini, nusquam magis rerum naturam, quam in minimis totam esse. O si Telescopio, si Microscopio usus fuis-

ses, quid de Api praesertim depraedicasses Leonina, multi-lingui, hirsut-ocula? Quid de oris, labiorum, ipsarumque **LINGUARUM** multiplicibus ad Mellificium instrumentis? Rostratis haec vaginis inclusa, fortioribus quasi et amplioribus maxillis, cava quatuor (bina opposita ad latera mucronibus exterius inflexis, et hinc inde sectis: bina sursum et deorsum, valida magis ad perforandum tundendumque acie) ad invicem sibi respondentia, veluti quae nos cochlearia dicimus; quae et succos recipere, medium longiorum lingulam concludere, et ceu scopulam quandam sibi mutuo superposita recondere possint. Has si flexiones quoquoversum, si delambendi usum respicias, linguis dixeris: si duriusculam fortemque aciem, qua non molliora tantum stirpium perrebrare; mellaque et ceras excerpere; favos angulatim digerere; glutinosas materias distendere, succos movere, florum tubulos aperire: sed et ligna, et quae huiusmodi duriora, incidere et excavare possint: Sique spinosas quodammodo, licet rariuscule oras ad latera consideres, rostra appellaveris, aut rostratas si malueris, linguis. hae scilicet ita dispositae sunt; ut varia apertione per latum circumcirca adhiberi in opus debeant: in longum media illa scopae etiam vicem subiens, quae in proboscidis modum plurimum promitti queat, tripla ad eas extensione. Fistulosa autem ea, usque ad sugens in summo adaperatum osculum diligentissimo D. Fab. Columnae Lync. observata est, et exterius limae cuiusdam adinstar articulis circumsecta, quae ipso in sectionum liris surgente villo ad latera praesertim et aspera et hirsuta conspicitur, abstergendi averrendique mellei sucii, aut viscidii magis, attritis ipsis e meditulliis, concerpendi gratia, e floribus praecipue, quibus haec omnia immittuntur instrumenta, quae multiplici theca ad liquorem continendum; et longiora illa bene conspersa recipienda, concluduntur; adpositis et stylis subtilissimis ad imas illorum partes, qui et opus iuvent. Oculi modo in aureos perpulchros fritillos reticuli specie, consignati apparent, hirtis distinguendibus per lineolas pilis, qui et in alarum extremis, licet et rariusculi et minores, consistunt. **TRIPARTITUM** corpusculum animae officiis seorsim constitutas officinas exhibet, functionum nimirum apud Medicos Animalium, Vitalium, Naturalium: si vero inepte distincta illis vocabula, res quidem bene in Apibus distributa vel oculis discernitur, adeo ut dissepta vix ad invicem committi videantur; ea praesertim, quae abdominis sunt posthabita penitus vixque appensa, et quodammodo reiecta appareant, nec partes nisi infimas obtinere, et eo tantum modo, quo superiorum imperio omnino subiaeant. Plicatiles anuli non minus commode, quam concinne dispositi, villosis aureis corollis circumornantur. Manus, pedes, brachia, et crura quaecunque plurimum articulata, et digitis et unguibus, et nodulis ad opus apprime accommodatis. Antennae articulis distinctae. Speciosa miraque omnia, et singula», ivi par. 28. «*Apum LABORES cognoscere vis? Ipsum CORPUSCOLUM spectato. Omni ex parte utile considera, imo ipsius Utilitatis instrumentum. Nihil in eo est, quod reiectis voluptatibus addici debeat: ut operetur vivit: cunctis in opere articulis ita nititur ut tertio a nativitate incipiatur die, nec ullus dum per caelum licet, pereat otio. Oris instrumentis Rores legit. Flosculos mellitasque plantarum partes evicerat, ipsissimos dulcium sapores detergit: cavis excipit lingulis, et domum asportat, unde et mel ore in cellas vomere Aristoteli cognitum: cognitum et dentibus praeditas, quantumvis melle tantum vicitent minime conterendo. At nobis potius, quam sibi decoquendum cibum praemandere videntur, praemansumque ceu fidelissimae Nutrices offerre. Siquidem dentibus utuntur ut durioribus e partibus stirpium Mel quandoque extrahere, et exscalpere possint, attritis. Validioribus ita maxillulis, quasi vaginis quinque illa lingui-rostra includunt. Hisce, et osseis trium digitorum unguiculis acriter citra periculum pugnant, lignaque ipsa fodificant, excavant, aperiunt. Scabunt germina prioribus cruribus perreptantque, inde mediis abstergunt, et incurvatura postremorum excutiunt, modo illo quo etiam ceras et glutina excipiunt, quae ut in cruribus gerere Aristoteles scripsit, ita et vidit et observavit Doctissimus D. Fabius Columna L. evidentibus luteis globulis posteriora ad crura adhaerentibus. Asperis enim omnibus artibus, et hirsuto toto corpore, laborant, ipsisque villis arripiunt, deferunt, et extrema usque corporis acie ultimo in discrimine dimicant, nullo absterritae mortis metu.», par. 29. «Quid surdas facis Apes Aristotelice? Musicum animal, Musarum*

nel quale è presente il rinvio al già citato mito della bugonia ed è evocato il complesso tema della rinascita della vita dopo la morte. Vi convergono anche altri e ulteriori riferimenti alle narrazioni mitologiche e rituali a cui sono tradizionalmente collegate le api:

Scis PLATONICAS, scis PINDARICAS Apes; spectato nunc aemulas Socratis illius venerandi Graecanicae sapientiae Patris, simas scilicet, compresso narium apice. Quinimo Apum Reges ex cerebro Taurino progenitos ipsius aemulos Minerdae. Si hanc Iovis prolem obieceris: et illum quondam memento eodem sub Tauro delituisse. CEREBRIGENAS interim, IOVIAS, SOCRATICAS, PALLADIAS dixeris Apes. Praeterea Api ab ipso APOLLINEAS, castitate ab ipsa DIANIAS dictas, et Musis ab omnibus MUSICAS. Dotibus profecto, mysteriis sacris, prophanicis, heroicis, historiis, exemplis, fructu, ingenio; praesignes, nobiles Apes nullis unquam encomiis satis extuleris.¹

È necessario sottolineare con forza il dato dell'inserzione di questo passo nel bel mezzo dei resoconti anatomici, poiché ha un valore critico profondo. Da parte di Cesi, è chiara l'intenzione di deviare, almeno per una breve frazione di tempo, l'attenzione del lettore e spingere il suo sguardo oltre l'opificio anatomico, tornando, tuttavia, immediatamente a esso. Il Principe desidera che non vada perduto il nesso che collega la tematica della rinascita a quella dell'avvento della straordinaria monarchia urbaniana. L'anello di collegamento è rappresentato proprio dal nuovo sapere naturalistico, in grado di rendere conto di una realtà fisica meravigliosa, fino a quel momento inattungibile. La rivelazione di questo mistero naturale si configura, pertanto, come una sorta di prova concreta e materiale di quanto annunciato dalla stessa profezia della rinascita delle api dalle

Volucres Varroni, et aliis¹⁰⁷ Scio PARTHENIAS castimonia ab ipsa, quinimo virginali corporis integritate, nulla libidine, nedum coitus voluptatibus, aut partus doloribus tentata. MONTICOLAS etiam, et FLORIVAGAS novi, quibus solummodo de causis, Musis dicatas velis, vel etiam Diana Ephesiorum, ut confirmantibus nummis eruditissimus D. I. Riquius Lynceus observavit.¹⁰⁸ Nec tamen id satis ad Musaeum, cognomen;¹⁰⁹ si a Musicis omnibus aurium excluderentur defectibus. HARMONICIS [quicquid obijcias] retinentur, alliciuntur, ducuntur concentibus. Ita surdae, ut vel sonoris plausibus, aerisque tinnitibus gaudeant, et nobis ad stuporem usque stupeant, et delectentur. Surdescent certe importune obstreperis, immerito Mella exposcentibus: surdescent tibi, qui eis aures pervicaci rationicationum impetu paeclusisti. Foramina, aut, quae excipientis vestibuli vicem habere solent, auriculas ipsas minime apparere dices. Nec quidem Microscopio nobis. At longe minutius, quam nostris innotescere sensibus possit, a natura elaborari corpuscola, et complura quidem, vel ipso adhibito Microscopio existimes. Quo dum multa subtilius constructa discernis, alia ulterius illis adhuc exiliora concludas, quae omnem instrumentorum a nobis constructorum aciem fugiant, et eludant. Quod et de Telescopio nostro, dum remotiora ad oculum pertrahis, diuides congruum erit: alia quippe dissita magis remanere, ad quae nec ipsum ullo modo pertingat. Minusculorum igitur et remotiorum, nec paucorum aspectu aequo animo carere assuescas», ivi, par. 31.

¹ Ivi, par. 30.

carcasse di animali morti, ovvero l'avvento di una vita novella, non più corrotta dal marchio della morte e della decadenza. Il luogo più conosciuto nel quale questo mito è narrato è *Georgiche* IV, 315-558, dove il miracolo viene raccontato al pastore Aristeo – colui che aveva civilizzato la natura, introducendo nel mondo l'arte dell'agricoltura – dalla divina Cirene.¹

Nella visione cesiana sussiste, dunque, un collegamento anche tra la figura mitica di questo eroe-pastore e quella concreta di Urbano VIII e v'è un nesso stretto tra le api e il miele, la loro straordinaria costituzione anatomica, la poesia (epigrammatica), l'avvento del regno aureo di Urbano VIII, la vittoria cristiana sulla morte. Poesia, profezia e scienza si trovano così strettamente congiunte nell'elaborazione di una realtà al tempo stesso religiosa, politica e culturale che offre all'uomo una via di salvezza dal dolore e dalla morte a cui è condannato. Fra l'altro, si ritorna a questo punto anche alla condanna della *dementia* dell'eros, ovvero al rifiuto dell'elegia amorosa, enucleata nel passo del *Lynceographum* citato all'esordio di questo lavoro. Aristeo, infatti, come Cesi sa perfettamente, è l'antitesi di Orfeo, di colui che, malato e reso folle proprio dall'amore, aveva fallito nello stesso tentativo nel quale, invece, lo stesso Aristeo era riuscito. Si tratta di un ritorno, nondimeno, carico di una consapevolezza tutta nuova, poiché ha luogo dopo che una riflessione in chiave profetico-critica sulla storia e sugli ultimi progressi conoscitivi compiuti dall'uomo ha dimostrato il significato del tutto straordinario di quella «mirabil congiuntura» che si è realizzata con l'avvento sul soglio di Pietro del Papa vate, Maffeo Barberini.

¹ Nell'*Apiarium* si trova un altro luogo dove il tema ritorna: «Quis apum ASPECTUS? Taurina facies: Leonina iuba: aurea vestis. Apem coluerunt Aegyptii et Propatorem Apum, Apim: cuius Microscopii beneficio, quam referunt toto capite speciem, vide. SOL autem et APIS erat. En Leonis Vellus fulvo honore conspicuum, quam bene rutilla Sole ab ipso, liquore ab ipso, animalcula exornare videtur; fuso veluti in radios amictu: quae etiam generationis numero Leoninæ quodammodo responderent. Tauro autem sponte progenitae sunt; quae MELITTAM, seu MELISSAM [non enim moremur Σ, sibilos; aut T, tumulus, de MELLOTTIAE iure in Stlitibus illis ad Luciani et Calcagnini tribunalia agitatis] quae BARBARAM Venerem Matrem agnoscere debeant; quae et Debora et BARBARAE ab Hebraico Dabar, plurimo nitentes auro Barbaricatae; quosvis Phrygiones pingente, adornante natura, provocare possint», ivi, par. 37.

LEEN SPRUIT

PROFEZIA E SPIRITUALISMO: I COLLEGANTI NEL SEICENTO OLANDESE

SUMMARY

The author discusses the views on prophecy of Galenus Abrahamsz de Haan, Adam Boreel and Daniel de Breen, exponents of Dutch heterodox Protestantism after the Synod of Dordrecht (1618-1619), who were heavily influenced by Schwenckfeld, Castellione and Coornhert. Particular attention has been paid to their ecclesiological doctrines.

PER i seguaci del movimento dei Colleganti olandesi, uno dei tanti rami del Protestantesimo eterodosso olandese del Cinque-Seicento, la profezia consisteva essenzialmente nella ‘libertas prophetandi’, la piena libertà cioè di potersi esprimere sulla Scrittura, senza sentirsi limitati da prescrizioni confessionali e, quindi, non necessariamente sotto la guida di teologi professionisti. La profezia, così intesa, permetteva quindi una ridefinizione delle categorie del sacro e anticipava un processo di secolarizzazione. Non essendo possibile trattare il movimento lungo tutto l’arco della sua esistenza, in questa sede mi concentrerò sul collegio di Amsterdam nel periodo che esso fu guidato dal carismatico predicatore laico Galenus Abrahamsz de Haan; pertanto mi soffermerò preliminarmente sulla diffusione della Riforma protestante nei Paesi Bassi.

La storia dell’origine e della diffusione della Riforma nei Paesi Bassi è estremamente complessa. Ormai è insostenibile considerare, come nella storiografia del passato, la *devotio moderna* una riforma *ante litteram*, ma la sua religiosità non-dogmatica ha senza dubbio influenzato le prime correnti della Riforma in queste terre. Fra tali correnti la meno importante fu forse il luteranesimo, che per vari motivi – tra cui anche ragioni politiche – non ebbe un grande seguito. Indipendentemente da Lutero si sviluppò una corrente ‘evangelica’, fortemente influenzata dalla *devotio moderna* e dall’umanesimo, di solito indicata come la setta dei sacramentari, i seguaci della quale negavano il sacramento dell’altare e propagavano un cristianesimo evangelico e apostolico, vale a dire una fede personale che avvicina il credente al Padre e a Cristo senza la mediazione della Chiesa. Benché non forte sul piano organizzativo, questa setta influenzò movimenti successivi, in particolare quello degli Arminiani o Rimostranti.

ti. Spettacolare e clamorosa fu la prima diffusione dell'Anabattismo, che nacque in Svizzera e fu propagato nei Paesi Bassi da Melchior Hoffmann. Dopo un primo periodo violento (la presa di Münster), e le dure repressioni in Germania e nei Paesi Bassi, il movimento si sviluppò in una direzione pacifica sotto la guida di Menno Simonsz (da cui la denominazione Mennoniti). Più tardi, intorno al 1560, il calvinismo raggiunse i Paesi Bassi e, come ben noto, esso ebbe un ruolo cruciale nella rivolta contro Filippo II, perché teorizzò la possibilità del diritto di resistenza contro uno Stato e un sovrano che vengono meno nei loro doveri cristiani. Anabattisti e Sacramentari sono considerati di solito come rappresentanti della 'riforma radicale', ma essi non furono gli unici. Andreas Karlstadt, per esempio, inizialmente tra i più stretti collaboratori di Lutero, si orientò in seguito verso un cristianesimo spiritualista rifiutando le ceremonie e la mediazione della Chiesa 'visibile', vale a dire terrena. In proposito meritano di essere nominati anche Sebastian Franck e Kaspar Schwenckfeld che ebbero una forte influenza sul protestantesimo eterodosso olandese tra Cinque e Seicento.

Le tensioni tra le varie correnti della Riforma, mai del tutto sparse ma per lo più latenti durante i primi decenni della rivolta contro la Spagna, riapparvero dalla fine degli anni '90 e si accentuarono all'inizio del secolo XVII nell'aspro conflitto tra Arminio e Gomaro sulla predestinazione. Questa controversia ben presto non riguardò solo questioni religiose o teologiche, ma anche politiche e sociali e portò la Repubblica sull'orlo di una guerra civile.¹ Al sinodo di Dordrecht (1618-1619) trionfò la linea del calvinismo rigido di Gomaro, e di conseguenza la maggioranza dei pastori arminiani fu deposta e mandata in esilio. Tuttavia, dopo la morte dello stadholder Maurizio d'Orange, intervenuto personalmente in favore del partito rigorista, la comunità dei Rimostranti ebbe occasione di riorganizzarsi, ma nel frattempo in alcune località i protestanti che non si riconoscevano nella linea della Chiesa calvinista dominante si erano auto-organizzati senza pastori istruiti accademicamente. A Warmond, una località nella provincia dell'Olanda tra Haarlem e Leida, il contadino erudito Gijsbert van der Kodde,² anziano nella Chiesa locale, si era

¹ Vedi J. JELLES, *Belydenisse. Professione di fede*, a cura di L. Spruit, Macerata, 2004, Introduzione, §§ 1-2.

² Van der Kodde conosceva il latino e alcune lingue straniere ed era quindi in grado di leggere le opere di Giacomo Aconcio e Sebastiano Castellione, oltre a quelle di Dirk Volkertsz Coornhert, noto anche come traduttore di Sebastian Franck e Kaspar Schwenckfeld.

assunto la guida della comunità.¹ Si propugnava il battesimo solo per adulti e per immersione completa, l'eucaristia aperta a tutti e praticata ogni domenica, nonché la libera profezia, cioè la possibilità a chiunque ne sentisse il bisogno di esprimersi su testi biblici o argomenti religiosi. Nella sua cronaca degli avvenimenti di quei anni il pastore Passchier de Fijne descrive i seguaci di van der Kodde come «propheten».² In un secondo momento il movimento si spostò a Rijnsburg, da cui la denominazione «Rijnsburger Collegianten», i Colleganti di Rijnsburg.³

Di per sé questo tipo di riunioni o esercizi non era una novità nelle chiese riformate. La Riforma protestante che riconosceva la necessità della conoscenza delle Scritture, aveva stimolato e diffuso sin dai primi anni la pratica della lettura della Bibbia, in parte per formare futuri pastori, in parte per istruire i seguaci. A Zurigo, dove negli incontri di istruzione biblica venne usato per la prima volta il termine di «profetare», le riunioni tra fedeli avevano il carattere di un esercizio esegetico. Nella comunità degli esuli a Londra, poi, per far comprendere meglio il senso della Scrittura da parte dei fedeli, i sermoni domenicali venivano illustrati e approfonditi in «profezie» o «collazioni scritturali» infrasettimanali sotto la guida di «dottori» o «profeti».⁴ Il sinodo delle «Chiese olandesi sotto la Croce», tenuto a Wezel in Germania appena dopo l'inizio della rivolta contro la Spagna, discusse di questi collegi. Negli atti, la funzione dei profeti fu descritta come quella di spiegare in modo ordinato uno specifico luogo biblico e veniva raccomandata in tutte le comunità esistenti o future l'istituzione di simili collegi di profeti, che avrebbero dovuto trattare ogni settimana (o ogni quindici giorni) un libro della Bibbia. Era concesso ai profeti di aggiungere un qualche commento, ma il sinodo proibiva la forma della domanda con risposta perché evidentemente si temeva che i collegi avrebbero potuto far nascere delle vere e proprie dispute teologiche. Membri della comunità potevano essere ammessi nei collegi dopo un esame di idoneità e la pro-

¹ La Chiesa Rimostrante non sarebbe nata prima del 30 settembre 1619.

² [PASSCHIER DE FIJNE], *Kort, Waeraechtigh, en Getrouw Verhael van het eerste Begin en Opkomen van de Nieuwe Seckte der Propheten ofte Rynsburgers in het Dorp van Warmont, Anno 1619, en 1620, Waer-stadt [Amsterdam]*, 1671.

³ Qui i seguaci si sarebbero incontrati due volte all'anno (in primavera e verso la fine dell'estate) in raduni nazionali. Vedi J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, Utrecht, 1980 (Haarlem, 1895), pp. 288-312. Il movimento si sarebbe sciolto all'inizio dell'Ottocento.

⁴ A. YPEY, I. J. DERMOUT, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, vol. I, Breda, 1819, p. 496.

messaggio di non distorcere il senso della Scrittura. Era anche previsto che i profeti avrebbero partecipato ai consigli della Chiesa qualora si discutesse di dottrina o condotta dei membri.¹ Questo era un programma d'intenti, però, che per lo più rimase lettera morta, perché negli atti del sinodo successivo, tenuto a Embden nel 1571, non si fece nemmeno menzione dei profeti e dei loro collegi. Anche il sinodo provinciale delle chiese dell'Olanda e della Zelandia, riunito nel 1574 a Dordrecht e che designò un ordine per le due provincie, non toccò minimamente l'argomento. Questo era senz'altro dovuto alla dura repressione della Riforma sotto il Duca d'Alba (governatore dei Paesi Bassi tra 1567 e 1573), che non permetteva alle comunità di organizzarsi se non in forma clandestina. Quando nel 1575 fu fondata l'Università di Leida, con una Facoltà di Teologia per la formazione di pastori, il ruolo dei profeti nella predicazione sembrò definitivamente superato. Infatti, il sinodo nazionale tenuto a Dordrecht nel 1578 tacque sui collegi dei profeti. Tuttavia, ciò non significa che i collegi fossero spariti dalla fine del Cinquecento, altrimenti Hendrik Alting, professore all'Università di Groninga nel Seicento, non avrebbe avuto motivo di negare la «libertas prophetandi» ai laici e di disprezzare i «collegia prophetarum ex plebe, qui in coetibus sacris interpretentur verbum Dei publiceque audiantur». Lo stesso Alting, però, approvava un uso retto e pio «ut privatum sive in consistorio, sive alio loco pii auditores convenient collegiatim et ex scriptura disserant de fide et religione».² Anche Johannes Hoornbeek (1617-1666), professore all'Università di Leida, menzionò questi privati «exercititia pietatis» e li paragonò agli «exercititia prophetica».³ Non a caso, fino al tardo Ottocento, la catechesi nelle chiese protestanti veniva definita con il termine di 'colleges'.⁴

Quindi i collegi organizzati da van der Kodde non erano una novità assoluta e inizialmente sembravano il modo migliore di tener uniti i membri della comunità dei Rimostranti a Warmond, privata, come si è detto, da un loro pastore. Gli incontri avevano una struttura semplice; essi consistevano nella lettura di alcuni capitoli dalla Sacra Scrittura, una preghiera e qualche discorso edificante. Chi si sentiva ispirato poteva alzarsi, leggere il passo biblico e commentar-

¹ J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., p. 31.

² H. ALTING, *Problemata*, Amsterdam, 1662, p. 683, citato da J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., p. 33.

³ J. HOORNBEEK, *Epistola ad reverendum et celeberrimum virum Johannem Duraeum*, Lugduni Batavorum, 1660.

⁴ J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., p. 33.

lo. Nel 1620 si verificò una rottura, però, quando van der Kodde e i suoi fratelli respinsero il nuovo pastore designato. Facendo riferimento a *i Corinti* 14, in particolare al passo dal versetto 26 in poi,¹ essi sostenevano che non fosse giusto che durante le funzioni religiose prendesse la parola soltanto il pastore ‘professionista’. Quando il tentativo di mediazione di Paschier de Fijne² rimase senza risultati concreti, i seguaci di van der Kodde presero in affitto un edificio per i loro ‘collegi’, dopo di che i Colleganti – d’ora in poi così denominati – si staccarono di fatto dalla Chiesa rimostrante.³

Importanti sviluppi dottrinali ed ecclesiologici si verificarono nel collegio che intorno al 1646 fu fondato ad Amsterdam da Daniel de Breen, Adam Boreel e Christiaan Moorman. Daniel de Breen (1599-1664)⁴ era stato segretario del professore rimostrante Simon Episcopius al sinodo di Dordrecht negli anni 1618-1619. Una volta conclusosi il sinodo, egli si trasferì a Strasburgo dove incontrò alcuni seguaci di Kaspar Schwenckfeld (1489-1560), per ritornare poi a Haarlem nel 1621. Qui si riunì ai Rimostranti, ma il suo rifiuto verso una qualsiasi professione di fede e le sue idee millenaristiche⁵ lo allontanarono presto da questa comunità. Ad Amsterdam incontrò Adam Boreel (1602-1665), studioso di lingue classiche e di ebraico, ma innanzitutto un aspro critico della Chiesa come istituzione.⁶ Nella sua opera principale, *Ad legem et ad testimonium*,⁷ Boreel sosteneva che ogni ve-

¹ «Dunque che fare, o fratelli? Quando vi radunate, ci può essere fra voi chi ha da proferire un cantico, chi ha un ammaestramento da dare, chi una rivelazione da comunicare, chi ha da esprimere col dono delle lingue, chi ha una interpretazione da fare; tutto si compia in modo da edificare. [...] Tuttavia, potete, ad uno ad uno, profetare tutti, affinché tutti imparino e tutti siano incoraggiati».

² Sul personaggio, si veda J. VAN VLOTEN, *Paschier de Fijne*, ’s-Hertogenbosch, 1853.

³ Vedi J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., p. 37 sgg. In difesa dei Colleganti Joachim Oudaen osservava nelle sue *Aanmerkingen op het Kort Verhaal*, Rotterdam, 1672, che di una rottura vera e propria non si poteva parlare, perché prima della sospensione dei pastori nel luglio 1619, non esisteva ancora la Chiesa Rimostrante.

⁴ Per de Breen, vedi: J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., p. 135 sgg.; K. O. MEINSMA, *Spinoza en zijn kring. Historisch-Kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, Utrecht, 1980 (’s-Gravenhage, 1896; traduzione francese: *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, 1983), p. 95; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au xviiie siècle*, Paris, 1969, pp. 199-206.

⁵ Vedi in particolare il suo *De qualitate regni Domini nostri Jesu Christi*, Amsterdam, 1653, analizzato in A. C. FIX, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment 1650-1700*, Princeton, 1991, pp. 67-72.

⁶ Su Boreel, vedi W. SCHNEIDER, *Adam Boreel. Sein Leben und seine Schriften*, Giessen, 1911; J. LINDEBOOM, *Stiefkinderen van het Christendom*, ’s-Gravenhage, 1929 (ristampa: Assen, 1973), pp. 342-345; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église*, cit., pp. 197-199.

⁷ Per un’analisi, vedi W. SCHNEIDER, *Adam Boreel*, cit., pp. 32-44.

ra istituzione ecclesiastica in questo mondo doveva essere fondata sull'autorità diretta di Cristo. Il Figlio avrebbe dato questa autorità alla prima Chiesa cristiana nella forma dello Spirito Santo e della Scrittura. Dopo le prime due generazioni, però, i predicatori veramente ispirati sarebbero venuti meno e la Chiesa si trovò coinvolta sempre di più nella politica dell'epoca. Essa aveva quindi rotto il patto con Cristo e di conseguenza perduto l'ispirazione dello Spirito Santo. Boreel vedeva nel fiorire del confessionalismo dei suoi giorni un altro segno di degrado. Durante le prime generazioni, invece, la Chiesa di Cristo non avrebbe mai permesso che insegnamenti terreni o dottrine umane avessero avuto un'autorità pari alla Scrittura stessa. La Chiesa apostolica non conosceva confessioni o catechismi contententi dottrine diverse da ciò che era già chiaramente espresso nella Scrittura. Fortemente influenzato da Sebastian Franck (1499-1543) e Dirk Volkertsz Coornhert (1522-1590),¹ Boreel credeva che il divario tra le chiese contemporanee e la Chiesa originaria apostolica era tale che fosse meglio prendere le distanze da qualsiasi professione di fede o Chiesa istituzionalizzata. La vita religiosa avrebbe dovuto essere vissuta invece in incontri privati incentrati sulla lettura della Bibbia e garantendo l'uguaglianza di tutti i partecipanti. Egli denominava questo tipo di movimento la «Kerk der oogluiking», cioè la Chiesa tollerata.² Insieme a de Breen, Boreel riuscì a fare proseliti tra i Rimostranti, i Luterani, e soprattutto tra i Mennoniti.

Il collegio di Amsterdam visse il suo periodo di maggior fioritura dopo che vi aderì Galenus Abrahamsz de Haan (1622-1706),³ laureato in medicina e praticante in città, ma dal 1648 predicatore laico nella comunità fiamminga dei Mennoniti.⁴ Quando Galenus tentò di tra-

¹ Cfr. J. LINDEBOOM, *Stieffkinderen van het Christendom*, cit., pp. 173-184; B. BECKER, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D.V. Coornhert*, 's Gravenhage, 1928, pp. 226-235, 279-286.

² Cfr. A. BOREEL, *Ad legem et testimonium*, Amsterdam, 1645. Vedi anche dello stesso autore *Ernstige en gewigtige vraag-stukken voorgesteld door wylen den Hooggeleerden Theologant A.B. aan alle zoodanige predikanten, die, als of zy gezanten Gods waren, sig een hooger als menschelik beroep en authoriteit aanmatigen*, Amsterdam 1666, pp. 15-18. Sulle fonti di tali idee in Schwenckfeld e Frank, si veda A. J. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., cap. 4.

³ Su Galenus, vedi H. W. MEIHUIZEN, *Galenus Abrahamsz (1622-1706). Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het doperse spiritualisme*, Haarlem, 1954; W. J. KÜHLER, *Het socianisme in Nederland*, Leiden, 1912, pp. 150-173; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église*, cit., pp. 177-197.

⁴ Sulle divisioni interne della comunità mennonita, vedi PASSCHIER DE FYNE, *Lammerenkrijgh anders Mennonisten kerckentwist, verhandeld door een Vlaamsch Mennonist, Remonstrant, Waterlands broeder en Collegiant, tot waerschouw van allerhande goedtmeijnende Mennonisten*, Amsterdam, 1663.

sformare la comunità dei Mennoniti in un collegio rijnsburgense si sviluppò un lungo ed aspro conflitto noto come «Lammerenkrijgh» (1655-1664).¹

Nella sua critica delle chiese ‘visibili’ Galenus seguì la tradizione spiritualistica, tramandata da Franck e Schwenckfeld, Coornhert e Boreel. In senso stretto Galenus è l’erede intellettuale di quest’ultimo. Con le sue opere scritte in un nederlandese chiaro e accattivante riuscì a divulgare il messaggio centrale delle opere dotte di Boreel non solo nel movimento dei Colleganti ma anche al di fuori di esso. La teologia di Galenus era strettamente cristocentrica. Fin quando lo Spirito di Cristo era presente, nella Chiesa non c’era stata decadenza. In uno dei suoi scritti più significativi, *Bedenckingen over den Toestant der Sichtbare Kercke Christi op Aerden, Kortelijck in xix Artikelen Voor-Ghestelt* («Riflessioni sulla situazione della Chiesa visibile di Cristo in terra, presentate brevemente in xix articoli»), scritto con il suo collega David Spruyt e presentato nel gennaio 1657,² Galenus sosteneva che la Chiesa cristiana si sviluppa attraverso tre stadi: quello apostolico (unico degno di essere considerato quale Chiesa di Cristo), quello della decadenza (iniziatà sotto l’imperatore Costantino e tutt’ora vigente) e quello della ricostituzione (ancora da venire).³ Nel Nuovo Testamento si parla di una Chiesa sola, cioè la prima Chiesa apostolica che viveva in modo particolare dei doni dello Spirito Santo. Siccome la Chiesa ideale è decaduta e il Nuovo Testamento non prescrive di ripristinarla, bisogna concludere che tutte le chiese esistenti, inclusa quella dei mennoniti, sono state fondate al di fuori del comandamento di Cristo.⁴

Centrale nel programma di Galenus era l’abolizione di fatto della figura del pastore professionista. La Chiesa contemporanea con le sue istituzioni e funzioni era considerata del tutto decaduta: non più

¹ La cosiddetta «guerra degli agnelli», in quanto il collegio presieduto da Galenus dal 1664 si riunì nell’edificio denominato «Het Lam» (l’agnello) sul Singel, adesso usato come Chiesa mennonita di Amsterdam. Tra le accuse più insidiose c’era, come al solito, quella di socinianesimo. Vedi lo scritto polemico contro Galenus: [RADBODUS REINARDI], *De ondekte veinsing der heedendaegsche geestdryvers en Sociniaenen*, s.l. [1655].

² Questo scritto doveva servire per le discussioni interne; esso fu pubblicato all’insaputa degli autori dai loro oppositori con una confutazione. Il testo fu poi stampato dagli autori nel 1659 in *Nader verklaringe* (vedi la nota successiva).

³ Cfr. *Nader verklaringe van de xix Artikelen, voor desen door G. Abrahamsz ende D. Spruyt aen hare Mede-dienaren over-ghegeven: dienende tot wederlegginge van ’t geschrift, genaemt: Antwoorde by forme van aenmaerkingen, vragen, ende redenen...,* Amsterdam, 1659, cc. 1v e 2v.

⁴ Si veda anche *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 3r, dove l’autorità dei dotti dell’epoca viene definita come sospetta.

fondato sull'ordine di Dio, era solo un'istituzione di uomini. Dunque, dal momento che erano venute meno le doti apostoliche carismatiche, nella comunità dei cristiani la libertà di parlare e quella di istruire dovevano essere di tutti.¹ Inoltre, egli sosteneva che anche adulti non ancora battezzati dovevano avere accesso all'eucaristia, e che la sua funzione non poteva essere limitata da una qualsiasi professione di fede,² poiché la Sacra Scrittura era sufficiente come base e regola della fede.³ Nell'esercizio comune della lettura ed esegezi della Scrittura, vale a dire nel 'profetare', gli autori individuarono l'unico rimedio alla decadenza della Chiesa contemporanea.⁴

Dopo proteste violente,⁵ gli autori replicavano in *Nader verklaringe van de xix Artikelen* («Ulteriore spiegazione dei xix articoli»),⁶ che la fede cristiana è tale che la conoscenza necessaria per la salvezza è espressa in modo chiaro e inequivocabile nella Sacra Scrittura. Quindi, i pastori non possono avere nessuna prerogativa rispetto agli altri fratelli, i quali hanno perciò anch'essi la libertà di istruire e

¹ *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 3r: «Dat het in de eerste Kercke soo gheweest is, dat die *ampten* onder de Ghemeente seeckere Personen in 't bysonder eyghen waren, en ontkennen wy niet: maer dese, ghelyckse daer toe van den Heylichen Gheest, 't zy middelijck, ofte onmiddelijck, gestelt waren; alsoo zijn sy oock ten desen eynde met behoorlijcken gaven, en bequaamheden, versien gheweest; sy kenden haer last, ofte commissie, en brachten hare Merck-tekenen, en Credentie-brieven met haer. Wat ghelykenisse heeft dit met het doen van onsen tijt? En nochtans men siet al om, dat sich de menschen onderstaen soo grooten *authoriteyt*, en macht, in Kerckelijcke saken aen te matigen. [...] Want waer van daen komt dan doch dat *recht*, en die macht, van alleen in de *Vergaderinghe* te sprecken? En de *Broeders* die vryheyt, die haer van den *Heere* gegeven is (om mede op haer tijdt, en met *order*, onderlinge malkanderen te stichten; ende door een zedige overweginghe de waerheydt der voorstellingen te *proeven*;) te weygeren, en te onthouden? etc. Waer uyt onstaet het, dat men sich, als of men bysonderlijck van Christi weghe daer toe volmachtig waer, soodanighen recht aenneemt, om de uytterlijke *Ceremonien* alleen te bedienen?».

² *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 3v.

³ *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 2r. Per lo stesso motivo Galenus sosteneva la relativa inutilità di opere scritte; cfr. *ibidem*: «Andersins zijn wy al over langh van insight geweest: dat men by dese toestandt des tijds, en schaersheydt der *geestelijke gaven*, die alomme bespeurt wordt, niet licht tot het maecken en uytgheven van boecken behoorde te komen. Als waer door veeltijdts, omtrent de oeffeninge des *Godts-diensts*, meer schade als profijt onder de menschen wordt veroorsaekt».

⁴ *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 4r: «Daer in tegendeel, na ons insien, gheen ghevoegelijcker middel waer, om de nevelen deser onwetenheydt uyt de harten te verdrijven, en den vervallen yver wederom op te wecken; als dat dese onderlinge oeffeningen, op een bequame wijse, in de *Ghemeente* ghepractiseert wierdt».

⁵ Anche da parte dei primi quaccheri; cfr. H. W. MEIHUIZEN, *Galenus Abrahamsz 1622-1706*, cit., pp. 59-61.

⁶ GALENUS ABRAHAMSZ e DAVID SPRUYT, *Nader verklaringe van de xix Artikelen*, cit., c. 2r.

insegnare. La comunità dei veri seguaci di Cristo costituiva la cosiddetta Chiesa ‘invisibile’.

Nell’ambito della critica alle chiese visibili, Galenus negava la presenza della divina ispirazione nelle chiese istituzionalizzate. Come spiritualista, però, egli sentì la necessità di conservare la possibilità dell’ispirazione divina dell’anima individuale, anche nell’assenza di un’ispirazione generale nella Chiesa. Secondo Galenus i doni dati dallo Spirito Santo ai primi cristiani erano universali, miracolosi e straordinari. Li chiamò i doni della *Heerlykmaking* («glorificazione»), mentre i cristiani dopo Costantino avrebbero ricevuto solo i doni della *Heiligmaking* («santificazione»).¹ I doni della glorificazione sono quelli conferiti nel giorno della prima Pentecoste e poi nei primi tempi della Chiesa cristiana, cioè quelli di cui parla Paolo in *I Corinti* 12, 7-11.² Questi doni sono stati profusi in abbondanza per consentire una prima rapida diffusione della fede.³ I doni della santificazione, invece, sono da considerare ‘ordinari’, conferiti, cioè, al cuore di tutti i fedeli: illuminazione dell’intelletto, purificazione del cuore, delle passioni, dei desideri e delle inclinazioni, purificazione della volontà e dell’immaginazione, quindi il potere di ammiettare l’uomo ‘vecchio’. Questi doni si chiamano della santificazione, perché rendono la persona santa e garantiscono la partecipazione alla divina natura.⁴ Esistono infine dei doni, per così dire, a metà strada, e sono quelli della «bevindelijke genade»: una grazia, o dono, cioè il frutto di un’intima esperienza religiosa. Nella Scrittura si chiamano «acqua

¹ GALenus ABRAHAMSz, *Korte grondstellingen vande Christelyke Leere der Doopsgezinden*, riprodotto con una numerazione autonoma in GALenus ABRHAMsz, *Verdediging der Christenen die Doopsgezinden genaamd worden*, Amsterdam, 1699, pp. 64-67. Cfr. anche *Wederlegging van ’t geschrift, genaemt: Antwoorde by forme van aenmerkingen, vragen ende redenen, etc. aen Laurens Hendriksz... overgeheven*, Amsterdam, 1659. Per un’analisi, vedi A. C. Fix, *Prophecy and Reason*, cit., p. 102 sgg.

² «La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l’utilità comune. Infatti dallo Spirito ad uno è dato il linguaggio della sapienza; ad un altro il linguaggio della scienza, però secondo il medesimo Spirito; ad uno la fede, nel medesimo Spirito; ad un altro il dono delle guarigioni, nell’unico Spirito; ad uno il dono di operare miracoli; ad un altro la profezia; ad uno il discernimento degli spiriti, a un altro la diversità delle lingue; e a un altro l’interpretazione delle lingue. Ora, tutte queste cose le compie un solo e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno in particolare secondo vuole».

³ *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest, by wyze van vraagen, en antwoorden, tot onderwys der jeugt*, Amsteldam, 1758 (6^a ed.; la prima ed. è del 1677), p. 190: «Om datze grootelyks hebben gedient tot verheerlyking van onzen Heere Jezus Christus en zyne heylige leere en Gods-dienst. Hier op ziet den H. Apostel uytdruckkelyk in zyn tweede Zend-brief aan die van Corinthe cap. 3. vers 7/8/9/10/11/17/18».

⁴ *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest*, cit., p. 192 sgg. Cfr. *Korte verhandeling van de redelyk-bevindelyke Godsdienst*, a cura di H. Vekeman, Köln, 1983, p. 10 sgg.

vivente»,¹ oppure «l'amore di Dio infuso nei cuori».² Galenus osserva che, sebbene la Scrittura ne parli raramente e di sfuggita, questo tipo di grazia è da considerare uno dei mezzi principali con cui regna Gesù.³ Questi doni vengono ancora conferiti, specialmente nei casi di martiri o di persone che soffrono per il santo nome.⁴

In Galenus il tema della profezia è strettamente collegato con quello dello stato attuale della Chiesa.⁵ Non sorprende quindi che la sua posizione fu difesa anche da uno dei più significativi rappresentanti del movimento millenarista dell'epoca, cioè Petrus Serrarius.⁶ Nel conflitto tra i Mennoniti conservatori e i Collegianti, la già no-

¹ Galenus rimanda a *Giovanni* 4, 13-14; cfr. 10, 9; 14, 23, 24, 27.

² Vedi *Romani* 5, 5; 8, 14, 15, 16; *Galati* 4, 5, 6; 5, 18. Vedi anche i *Corinti* 6, 19; 3, 16-17; ii *Corinti* 5, 6, 7; ii *Corinti* 12, 1-4 (il rapimento di Paolo al terzo cielo). Per una discussione, vedi H. W. MEIHUIZEN, *Galenus Abrahamsz 1622-1706*, cit., pp. 129-130.

³ *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest*, cit., p. 192: «[...] ja de onnasseurlyke rykdommen van onzen Heere Jezus Christus niet alleen eenigermaten hier door kunnen worden ontdekt maar ook een christen ziele krachtelyk tot liefde en betrachting van zo heerlyken hemelschen en Geestelyken Gods dienst kan worden opgewekt».

⁴ *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest*, cit., pp. 199-200: solo chi porta la croce riceve questi doni. Cfr. *Matteo* 19, 29; *Luca* 14, 26-27.

⁵ Sulla profezia Galenus si soffermerà ancora in uno dei numerosi suoi scritti didattici, vale a dire nella *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest*, cit., p. 129 sgg. Tuttavia, qui Galenus analizza più che altro delle profezie prese dal Vecchio Testamento, oppure le profezie nel Nuovo Testamento che in parte si sono avverate e in parte si devono ancora avverare: il ritorno, la resurrezione dei morti ecc. In proposito, Galenus rimanda a *Matteo* 25 e 26; *Luca* 17 e 21; *Atti* 1: 9-11. Vedi anche *Aanleiding tot de kennis van de Christelyke godsdiest*, cit., pp. 135-136: «Wat verstaat gy by die prophetien, ofte voorzeggingen, die haar opzicht hebben op den toestand en hoedanigheden van Christus' Ryk en Leere? Antw. Alle die voorstellingen die Jezus de Heere ende zyne heylige Apostelen gedaan hebben rakende de verkondiging, in de voortgang ofte verbreydinge en bestandigheyd van zyn Leere; de onbeweeglyke vastheyd van zyn Gemeente ofte der geener die zyn Leere oprechtelyk zouden aanneemen, belyden en beleeven; 't groot verval dat kort na den uytgang der Apostelen in zyn Gemeente zoude komen; de toekomste des Antichrists en der valsche Leeraaren die in zyn gemeente stonden in te breeken; de hoedanigheden en eygenschappen van haar personen, leere en werken; de kenteekenen waar aan men haar zoude kennen; en tot slot door welke standen zyn lydende Gemeente hier op aarden al zoude moeten doorgaan tot datze eyndelyk zal eyndigen in zyn heerlyk en zege pralende Ryke; en also ten laatsten zal overgaan in den stand van t'zalige koninkryk zyns Vaders op dat God de Vader zy alles in allen».

⁶ Vedi A. C. Fix, *Prophecy and Reason*, cit., pp. 72-77, che analizza il millenarismo di Serrarius nel contesto delle sue dottrine astrologiche, in particolare il suo scritto *Brevis dissertatio de fatali et admiranda illa omnium planetarum in uno eodemque signo... conjunctione die 1/11 dec. Anno 1662 futura*, Amsterdam, 1662 (tradotto in nederlandese nello stesso anno con il titolo *Naerder Bericht wegens die Groote Conjunctie*). Serrarius era convinto che le congiunzioni tra Giove e Saturno annunciano eventi straordinari; le prime sette avevano preceduto, rispettivamente, la caduta di Adamo, l'anarchia nei giorni

minata «Lammerenkrijgh», Serrarius scelse la parte di Galenus e Spruyt. In difesa delle loro idee ecclesiologiche, scrisse *De vertredinge des heyligen stads ofte een klaer bewijs van 't verval der eerste apostolische gemeente* («Il calpestamento della città sacra ovvero una chiara dimostrazione del degrado della prima Chiesa apostolica»), che fu pubblicato nel 1659. Con questo scritto Serrarius probabilmente sperava di placare non solo i conflitti tra Mennoniti, ma anche quelli tra altri gruppi di cristiani.¹

I Colleganti seicenteschi si distinguono in particolar modo per la loro critica della Chiesa come istituzione o come organizzazione terrena. Questo pessimismo rispetto alla Chiesa istituzionalizzata era dovuto a idee millenaristiche coeve, ma principalmente era ispirato alle tradizioni spiritualistiche della ‘riforma radicale’ del secolo precedente. Autori quali Franck e Schwenckfeld credevano che la Chiesa cristiana dopo i primi tempi apostolici fosse in preda a un declino irreversibile. Per loro, l’elemento essenziale della vera religione cristiana era la cosiddetta luce interiore: un’ispirazione diretta dello Spirito Santo nell’anima del credente, ispirazione che forniva una rivelazione diretta e assicurava la salvezza. Quindi la fede era un’esperienza strettamente individuale.

I Colleganti non sono mai voluti diventare una Chiesa istituzionalizzata, perché ciò contrastava con le loro idee sullo stato della Chiesa contemporanea. Una volta che erano venute meno le doti carismatiche dello Spirito Santo, la funzione dei dottori professionisti aveva perso ogni ragion d’essere. Quindi ogni membro della comunità di credenti aveva diritto di esprimersi. Infatti, da quando nella prima Chiesa evangelica la libertà di parola era passata dai laici ai dottori, predicatori e vescovi, avrebbero preso il sopravvento avarizia, superbia e arroganza. L’autorità degli ecclesiastici era poi diventata una fonte di rivolta, decadenza e declino dello Stato e della Chiesa. La formulazione di professioni di fede aveva poi anche oscurrato l’iniziale lume della Riforma protestante, molto di più, cioè, di quanto non avessero fatto decreti, spade, forche o roghi, vale a dire le armi del papato.²

di Enoc, il diluvio universale, la liberazione del popolo ebraico dall’Egitto, la cattività delle tribù israelitiche in Assiria, la nascita di Cristo e l’impero di Carlo Magno. L’ottava congiunzione avrebbe dovuto annunciare l’avvento del regno millenario.

¹ E. G. E. VAN DER WALL, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*, Leiden, 1987, pp. 206-214. Vedi anche A. C. FIX, *Prophecy and Reason*, cit., p. 106 sgg. per la difesa di Galenus da parte di Serrarius.

² Cfr. J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, cit., pp. 273-280.

I Colleganti appartenevano alla generazione che viveva in pieno il naufragio spirituale di più di un secolo di conflitti religiosi. Il fallimento della Riforma era particolarmente sentito da Galenus dal momento che il movimento dei Mennoniti era frazionato al suo interno in oltre una dozzina di piccole sette, ognuna delle quali pretendeva essere la vera Chiesa di Dio in terra. Ciò non faceva altro che accrescere la decadenza delle chiese contemporanee e la corruzione del mondo premillenario. I Colleganti credevano, però, che finanche in questo mondo corrotto ci fossero dei pii cristiani che potevano non solo vivere ma anche migliorare la loro vita religiosa, attraverso incontri al di fuori dalla Chiesa istituzionalizzata in piccole conventicole o collegi. I Rijnsburgers non credevano che i loro collegi erano fondati da Dio; li vedevano come semplici istituti laici fatti da uomini che, tuttavia, permettevano ad ogni credente la libertà di esprimere le sue idee secondo la propria coscienza. Perciò, durante gli incontri, la profezia libera svolgeva una funzione cruciale.

Sebbene non credevano che una riforma della Chiesa visibile fosse possibile prima del Millennio, la loro era in ogni caso una visione positiva della vita religiosa individuale. A partire dalle idee di Galenus, i Colleganti avrebbero quindi sviluppato *in spiritualibus* un atteggiamento razionale e tollerante. Le loro idee contribuirono a programmi elaborati per la riorganizzazione e rigenerazione della vita religiosa sul modello dei collegi. Tali programmi erano incentrati sulle idee di Galenus circa la separazione del mondo premillenario e le sue chiese, da un lato, e la divina ispirazione, dall'altro. Essi approdarono così – al di là della lamentela sulla corruzione terrena – alla concezione di un Cristianesimo universale ricostituito; una visione cioè nettamente diversa da altri programmi contemporanei, per lo più pietistici, di una riforma della Chiesa.

MARGHERITA PALUMBO

LA FORTUNA DEGLI ORACULA SIBYLLINA
NEL SEICENTO

SUMMARY

The author discusses the spread and fortune of the *Oracula Sibyllina* in the seventeenth century, reconstructing on the basis of the numerous ‘dissertationes de Sibyllis’, published in Catholic as well as in Protestant Europe, the debate among theologians and men of learning, such as Marck, Blondel and Crasset, and pointing out that the oracles even triggered Leibniz’s curiosity.

TRA le prime rassegne dedicate agli *Oracula Sibyllina* si può senza dubbio annoverare l’accurata voce sulle Sibille inserita da Antonio Possevino nell’*Apparatus sacer*, e in cui il gesuita trova il modo di segnalare, malgrado fossero tutte condannate dai tribunali inquisitoriali, le edizioni del testo allora a disposizione degli studiosi, scrivendo di non poter dare ragguagli sulla prima stampa del 1545, affidata dal tipografo Johann Oporinus alle cure di Xystus Betuleius,¹ e di non poter descrivere in modo dettagliato neppure quella del 1599 – che ripropone, senza che però Possevino lo precisi, la versione e le note curate da Sébastien Castellion per la seconda edizione basileese del 1546.² Se tale libro non fosse stato inserito nella prima classe nell’Indice, sarebbe stato possibile fornirne notizie più precise, o formulare ipotesi sullo stampatore, il cui nome non

¹ ANTONIO POSSEVINO, *Apparatus sacri... Tomus Tertius*, Venetiis, apud Societatem Venetam, 1606, p. 214: «Taceo editionem eorundem Sibyllinorum oraculorum ann. 1545. emissam [...] Adderem Ioannem Opsopaeum, cuius nomine Sibyllina oracula Graecolatina cum Notis ipsius Parisijs (ni falsa sit inscriptio loci, & Typographorum) ann. 1599. apud societatem Typographicam prodierunt, nisi & ipse Opsopaeus inter primae Classis haereticos prohibitus esset». La voce dedicata alle Sibille e ai loro oracoli è alle pp. 214-215. La ‘mancata’ descrizione di Possevino della prima edizione è relativa a ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΛΟΓΟΙ ΟΚΤΟ. *Sibyllinorum Oraculorum Libri octo*, multis hucusque seculis abstrusi, nuncque primum in lucem editi. *Adiecta quoque sunt Lactantii excerpta de his testimonia, cum Annotationibus*, per Xystum Betuleium Augustanum, Basileae, ex Officina Ioannis Oporini, 1545. Per la storia editoriale del testo cfr. Die *Oracula Sibyllina*, bearb. von Joh. Geffcken, Leipzig, J. C. Hinrichs’ Buchhandlung, 1902, pp. x-xx.

² ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΛΟΓΟΙ ΟΚΤΟ. *Sibyllinorum Oraculorum Libri viii. Addita Sebastiani Castalianis interpretatione Latina, quae Graeco ergusonē respondeat. Cum Annotationib. Xysti Betuleij in Graeca Sibyllina oracula, & Sebastiani Castalianis in translationem suam...*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1546.

figura sul frontespizio,¹ o anche aggiungere qualche considerazione sul fatto che il curatore – Opsopaeus, ovvero il medico e filologo Johann Koch – abbia unito i versi delle Sibille «cum falsorum Deorum mendacijs, quae ille, oracula, more ethnicorum, vocavit [...], nempe Iovis, Apollinis, Mercurij, Hecatis, Serapidis, Aesculapij, & aliorum, Chaldaica item, & magica».² Considerato che le uniche due edizioni disponibili sono entrambe curate da eretici, Possevino auspica che presto uno studioso di confessione romana proceda a pubblicare i soli oracoli sibillini, distinguendo rigorosamente nel testo il certo e l'autentico dal falso, in modo che il frutto di tale lavoro possa poi ricevere l'approvazione dalla Sede Apostolica e essere così utilizzato nelle scuole «ubi puerorum ingenia solida doctrina excitentur ad Christianam fidem fovendam, & optimis moribus in rem conferendam».³ Analoga esigenza è espressa negli stessi anni dal Maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli, alle cui cure si deve nel 1607 quell'*Index librorum expurgandorum* che si propone di rendere nuovamente accessibili alcune opere già condannate dai censori romani.⁴ Tra queste vi è anche la *Bibliotheca SS. Patrum* pubblicata nel 1589 da Marguerin de La Bigne e comprendente, nel tomo VIII, il testo degli *Oracula Sibyllina*.⁵ Oltre alla espurgazione di versi e note di commento, Guanzelli propone che nelle future stampe purgata sia inserita una breve pre messa che avverte della natura 'dubbia' degli oracoli sibillini e inviti quindi a una loro cauta lettura:

Quocirca ea, tantum oracula Sibyllina in his libris descripta, quae antiqui aliquius Patris testimonium habent, recipienda ducimus, reliqua in dubiorum, & apocryphorum classem rejicienda videntur, nec pro certis, & indubitatis Sibyllae cuiuspiam vaticinijs capienda, imò studio alicuius peritioris viri oracula illa, quae ex auctoritate Patrum, Sibyllarum esse constat, secernenda essent in

¹ ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΟΙ ΧΡΗΣΜΟΙ hoc est Sibyllina Oracula ex vett. codd. aucta, renovata, et notis illustrata a D. Iohanne Opsopaeo Brettano. Cum interpretatione Latina Sebastiani Castalionis et Indice. Parisijs 1599. L'edizione, dedicata a Jacques-Auguste de Thou, si apre con il *De Sibyllis et carminibus Sibyllinis Liber* di Onofrio Panvinio, già dato alle stampe in forma autonoma nel 1567. Il testo degli *Oracula Sibyllina* è alle pp. 150-477, preceduto dalla ampia rassegna *Sibyllarum elogia et testimonia ex veteribus auctoribus* e dalla prefazione del ferrarese Marco Antimaco, già apposta alla edizione basileese del 1546.

² A. POSSEVINO, *Apparatus sacri... Tomus Tertius*, cit, p. 214.

³ Ibidem.

⁴ *Index librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti. Tomus Primus. In quo quinquaginta Auctorum Libri prae caeteris desiderati emendantur. Per Fr. Io. Mariam Brasichel- len. Sacri Palatii Apostolici Magistrum in unum corpus redactus*, Romae, ex Typographia R. Cam. Apost., 1607.

⁵ Guanzelli dedica le pp. 63-296 dell'*Index* proprio alla espurgazione dei novi tomi della *Bibliotheca SS. Patrum*. Sugli oracoli sibillini cfr. in part. le pp. 256-257.

unum corpus diligenti, & accurata collectione: caetera in aliam fascem ableganda sine ulla maiori auctoritate, & fide, quam vel res ipsae, vel consensus cum scriptoribus alijs conciliaverint.¹

Questo desiderio dovrà però rimanere a lungo insoddisfatto. Degli *Oracula Sibyllina* apparve, infatti, nel 1607 una ristampa dell'edizione del 1599.² La versione e le note di Castellion sono poi riproposte da Daniel Clasen nel 1673 nella riformata Helmstedt,³ mentre il testo impresso nei Paesi Bassi nel 1689 è affidato alle cure del calvinista Servais Galle.⁴ Ma ciò che qui interessa non è ricostruire le vicende editoriali dei libri sibillini, quanto porre l'accento sulla questione centrale individuata sia da Possevino sia da Guanzelli, ossia la autenticità delle profezie in essi contenute, ed è proprio intorno a questo punto che ruota la fortuna seicentesca degli *Oracula Sibyllina*,⁵ una

¹ Ivi, p. 257.

² ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΟΙ ΧΡΗΣΜΩΙ. Hoc est Sibyllina oracula ex vett. codd. aucta, renovata, et notis illustrata a D. Iohanne Opsopaeo Brettano. Cum interpretatione Latina Sebastiani Castalionis et Indice, Parisiis, 1607.

³ DAVID CLASEN, De oraculis gentilium libri tres, Helmstadii, apud H. Mullerum, 1673.

⁴ ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΟΙ ΧΡΗΣΜΩΙ, hoc est Sibyllina oracula Ex veteribus codicibus emendata, ac restituta et commentariis diversorum illustrata, Operā et Studio Servatii Gallaei: Accedunt etiam Oracula Magica Zoroastris, Jovis, Apollinis, &c. Astrampsychi Oneiro-Criticum, &c. Graece & Latine, cum Notis Variorum, Amstelodami, apud Henricum & Viduam Theodori Boom, 1689. L'edizione ripropone, dopo l'epistola del curatore a Samuel Gruter, la dedicatoria e la prefazione già apposte agli *Oracula* del 1599. A Galle si devono anche le *Dissertationes de Sibyllis, earumque oraculis* apparse il 1688 presso la stessa tipografia e a cui si fa ampio riferimento nelle carte preliminari dei successivi *Oracula Sibyllina*.

⁵ Nella sua edizione degli *Oracula Sibyllina* (Paris, 1841-1856) CHARLES ALEXANDRE fornisce, alle pp. 71-82 del II volume, il Catalogus bibliographiae sibyllinae. Degli oltre cento-sessanta titoli elencati, trentanove sono quelli relativi al XVI secolo, sessantatre quelli pubblicati nel Seicento, per poi passare ai quarantaquattro menzionati per quanto attiene al Settecento, numero che diminuisce ulteriormente nel secolo successivo. Accanto a trattazioni specifiche su Sibille e libri sibillini, Alexandre inserisce anche opere sulle diverse forme di divinazione o sulla poesia degli antichi, come la *Historia poetarum tam graecorum quam latinorum* di Lilio Gregorio Giraldi (Basileae, 1545), che tratta della letteratura sibillina nel II dialogo. La bibliografia di Alexandre è comunque destinata a ampliarsi, se si considera che di tale tema si occuparono anche molti bibliisti. Un esempio è rappresentato da Georg Eder che nella *Oeconomia Bibliorum sive Partitionum theologicarum libri quinque* (Coloniae Agrippinae, 1571) indaga minuziosamente i diversi generi e forme della profezia e del profetare, dedicando – accanto alla tradizione apocalittica apocrifa, ammessa dalla prima Chiesa cristiana nel canone veterotestamentario – alcune *tabulae* agli oracoli sibillini. Di Sibille si parla infine in opere che affrontano il rapporto tra filosofia cristiana e filosofia pagana, che esaminano la tradizione giudaico-cristiana, o che si propongono di fornire una dimostrazione della verità e della credibilità storica del Cristianesimo, attraverso la lettura di profezie pagane e veterotestamentarie che avrebbero avuto il loro compimento nella persona del Cristo, in un passaggio dalla oscurità della tradizione oracolare e profetica alla luce del Cristianesimo.

vera e propria disputa considerata da uno dei suoi protagonisti, il gesuita Jean Crasset,

comme une grande & vaste forest où l'on se perd deslors qu'on y est entré, ou comme une mer pleine d'écueils où il y a danger de faire naufrage, cette matiere estant extrêmement embrouillée & remplie de difficultez presque insurmontables.¹

Le tante dissertazioni sulle Sibille pubblicate nel Seicento sono per lo più costruite secondo uno schema definito e fisso.² I diversi autori esordiscono affrontando la questione dell'etimologia del lemma stesso 'Sibilla', per poi esaminare il 'tipo' sibillino e la successiva 'moltiplicazione' delle Sibille, seguendo quale fonte di questa frammentazione per lo più Varrone e il suo elenco delle dieci donne fatidiche, ognuna con un proprio nome e una propria patria. Si analizzano poi le condizioni, i luoghi e le tipologie delle profezie – pronunciate tra vapori o scritte su foglie –, le pratiche rituali dei vari centri di culto, per trattare infine della lunga durata nel tempo degli oracoli sibillini, precedenti addirittura a Omero, che alla loro tradizione si richiama. Le ragioni della loro decadenza sono poi in genere individuate, sulla scia di Plutarco, nel passaggio dal solenne e autorevole esametro epico che dà voce al destino di re e popoli, alla forma in prosa che si occupa di questioni quotidiane, come la fertilità di terre o l'acquisto di schiavi.³ A questa prima parte segue l'esame di una caratteristica essenziale di questa tradizione profetica, ovvero la trasmissione degli oracoli stessi in un *corpus* di testi scritti, e quindi la nascita di

¹ JEAN CRASSET, *Dissertation sur les Oracles des Sibylles. Augmentée d'une réponse à la critique de Markius*, A Paris, chez Estienne Michallet, 1684, p. 3. A proposito della tradizione oracolare, e sibillina in particolare, A. BOUCHÉ-LECLERCQ nella *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. I, Paris, E. Leroux, 1879, p. 102, osserva che «la querelle qui s'émut, au XVII^e siècle, au sujet du caractère naturel ou surnaturel, des oracles, est comparable à la querelle contemporaine des anciens et des modernes. Elle fit moins de bruit peut-être, mais elle dura plus longtemps et devint une guerre européenne qui attend encore son historien».

² Queste ad esempio le tre parti in cui si articolano le *Sibyllina Orationes tres* pubblicate da Erasmus Schmidt a Wittenberg nel 1618: *Sibyllina in tria De Sibyllis ipsis; De Libris Sibyllinis in genere;* e infine *De Librorum Sibyllinorum, qui adhuc exstant, autoritate*.

³ A proposito delle interrogazioni su problemi ordinari e quotidiani, ANTONIUS VAN DALE conclude che «les demandes là ne valent pas la peine qu'on y réponde en Vers [...] Voilà effectivement ce qui servit à ruiner les Oracles» (*Histoire des Oracles*, Paris, et se vend à Lyon chez T. Amaulry, 1687, p. 300). Sul ruolo della poesia nella cultura greca cfr. anche quanto osserva alle pp. 68-69, «dans les premiers temps, la Poésie & la Philosophie estoient la mesme chose, & toute sagesse estoit renfermée dans les Poèmes. C'est ne pas que par cette alliance la Poésie en valust mieux, mais la Philosophie en valoit beaucoup moins». Il trattato di van Dale era già apparso in latino, con il titolo *De oraculis ethniconum dissertationes dueae*, nel 1683 a Amsterdam.

una vera e propria letteratura sibillina. Non mancano ovviamente gli opportuni riferimenti alle testimonianze tratte da fonti classiche: il già citato Varrone, Cicerone e poi Virgilio, di cui tutti gli autori ricordano la quarta ecloga con la profezia della Sibilla Cumana sulla futura instaurazione dell'età aurea. Si potrebbe fin qui ritenere di muoversi sul piano della pura erudizione se non fosse per il fatto che tali dissertazioni sono per lo più dovute non a filologi o antiquari, ma a teologi e controversisti interessati non tanto alla trattazione della complessa materia dei nomi, patrie e genealogie delle Sibille, quanto a indagare – in una sezione conclusiva, ben più ampia delle precedenti – il tema delle loro profezie, con l'analisi di questioni cruciali nelle polemiche tra Riformati e Cattolici.¹

Già Castellion aveva sottolineato, nella *Praefatio* alla edizione del 1546, l'interesse che i primi Padri della Chiesa avevano manifestato verso gli oracoli pagani, e in particolare verso la tradizione sibillina, che – nel *corpus* di testi a noi pervenuta – appare in più luoghi profetizzare l'avvento di Cristo e la futura affermazione del Cristianesimo. Lattanzio, dopo aver trattato nelle *Divinae Institutiones* di quei filosofi e poeti pagani che, come Virgilio, possono essere considerati testimoni umani del Cristianesimo, si preoccupa di individuare chi, pur nella ‘falsa religione’, possa annoverarsi tra i *testimonia* di ispirazione divina della ‘vera religione’.² Tra questi sono da inserire senza alcun dubbio le Sibille, perché esse – e in particolare la Sibilla Eritrea – hanno non solo autorevolmente profetizzato eventi della storia profana, quali ad esempio il terremoto di Rodi o l'esito di battaglie tra Spartani, Argivi e Ateniesi, ma anche testimoniato nei loro oracoli l'unicità di Dio, unico creatore dei cieli e del mondo che si deve adorare, in versi che comunicano la rivelazione divina a tutti i mortali, tanto da essere considerate non più folli, ma profetesse del

¹ A ragione, quindi, il teologo anglicano Richard Montagu sottolinea negli *Analecta ecclesiasticae exercitationum*, Londini, pro Societate Bibliopolorum, 1622, come questo sia la reale ragione alla base di tanta produzione editoriale su un argomento che altrimenti si potrebbe rapidamente liquidare per la sua assoluta futilità, e quindi dell'impegno di tanti eruditì «in colligendis, recensendis, typis elegantioribus excudendis, additis etiam figuris aeneis, notis industriae & laboris indicibus, illustrandis illis nugis & quisquilijs circumforanei cujusdam tenebrioris [...] Ridiculum planè mihi videtur magnis conatibus & impensis molem aliquam magnam exaedificare, quam statim ubi tectum vel fastigium induxeris, demoliaris» (ivi, p. 128).

² *Div. Inst.*, I, 6, 1-7, 13. Sul rapporto di Lattanzio con la letteratura sibillina si rimanda in primo luogo a M. L. GUILLAUMIN, *L'exploitation des ‘Oracles Sibyllins’ par Lactance et par le ‘Discours à l’assemblée des Saints’*, in *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e Colloque d’Études Historiques et Patristiques*, Chantilly 21-23 septembre 1976, Éd. par J. Fontaine et M. Perrin, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 185-200.

grande Dio.¹ L’ispirazione divina, e quindi l’autenticità dei testi sibillini sono poi sostenute da altri Padri, che non esitano ad appellarsi al prestigio di profezie pagane per autenticare il messaggio del vero Dio, e Clemente Alessandrino ricorda come lo stesso Paolo avesse invitato a prendere in mano i libri greci e a studiare la Sibilla, e «vedrete come essa rivela un solo Dio e le cose a venire».² Le profetesse pagane, i cui oracoli si sono potuti realmente comprendere solo dopo l’avvento di Cristo, finiscono per avere posto – come accade nella stessa città di Dio agostiniana³ – accanto ai profeti del Vecchio Testamento, e nella evocazione delle vicende e dell’insegnamento di Cristo testimonianze bibliche e oracoli pagani si intrecciano in modo quasi inestricabile.⁴ Ma che un tale intreccio potesse essere non solo inestricabile, ma anche pericoloso risulterà evidente secoli più tardi, quando nelle turbolenze della Riforma e nella successiva controversistica si finì, da parte protestante, per vedere nella indulgenza verso quelli che, più che profezie, sono detti deliri di donne in preda a un insano e lascivo furore demoniaco una delle tante radici della superstizione che pervade la religione di Roma, e dell’idolatria che è morbo inguaribile del Papismo. Tutti gli oracoli pagani sono ispirati dal demonio e non possono nella maniera più assoluta essere avvicinati alle autentiche profezie, la cui fonte è Dio. Ammettere anche solo in parte oracoli di origine diabolica o demoniaca equivale quindi a introdurre il germe dell’idolatria. È quanto sostiene Kaspar Peucer, che nel suo diffuso trattato sulle arti divinatorie riconosce a Lutero il grande merito di aver finalmente sottratto la comunità cristiana alle tenebre, liberandola dagli incantesimi del demonio che

¹ Cfr. *Oracula Sibyllina*, lib. III, vv. 815-818.

² *Stromati*, VI, 5, 42, 3-43, 1. Osserva a tale proposito R. MONTAGU, *Analecta ecclesiastiarum exercitationum*, cit., p. 133, «Clemens Alexandrinus, quod observat Exercitator, Paulum Apostolum commemorat Graecos rejicientem ad libros Sibyllinos & oracula Hydaspea, ut de filio Dei veritatem indè deducant. Quid autem si commemorat eos ad easdem rejicientem? Traditio est autem ista, à Clemente prodita, *nullâ fide digna*».

³ Cfr. in particolare *Civ. Dei*, XVIII, 23, 1-2 e XXI, 8. Sulla posizione agostiniana riguardo alla letteratura sibillina cfr. in primo luogo ALFONS KURFESS, *Die Sibylle in Augustins Gottesstaat*, «Theologische Quartalschrift», CXVII, 1936, pp. 532-542.

⁴ Per un quadro del frequente richiamo, nella prima patristica, alla letteratura sibillina ci limitiamo a rinviare a TERESA SARDELLA, *Apollo Istante e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente*, in *Hestiasis. Studi di Tarda Antichità offerti a S. Calderone*, vol. V, Messina, Sicilia, 1988, pp. 295-329; EADEM, *La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla scuola di Alessandria ed Eusebio di Cesare*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*. Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali – Macerata, Università degli Studi, 1998, pp. 581-602; GIULIA SFAMENI GASPARRO, *La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani. Un modulo profetico al crocevia delle fedi*, ivi, pp. 505-553.

tengono invece ancora prigioniera la religione dei pontefici romani.¹ L'argomento è poi ripreso all'inizio del xvii secolo da Girolamo Zanchi,² che osserva come gli oracoli sibillini, trovando la propria ispirazione nel furore demoniaco, non possano che essere empi, falsi e mendaci. Loro caratteristica è inoltre essere – a differenza delle autentiche profezie scritturali – oscuri e ambigui, adattabili a ogni circostanza e suscettibili di diverse interpretazioni, come l'oracolo di Delfi che, interrogato da Creso, rispose che il sovrano della Lidia avrebbe distrutto un grande regno. Che cosa poteva importare all'oracolo, che fossero i Persiani o i Lidi i vincitori? In ogni caso, un grande regno sarebbe andato distrutto.³ Le Sibille, e in genere tutti gli oracoli pagani, oscuri, ambigui, persino interessati – a differenza dei veri profeti – al guadagno materiale, offendono quindi Dio e conducono l'uomo alla perdizione. Per questa ragione, essi possono avere credito solo tra i pagani, oppure nel Papato:

Vaticinia Diabolica semper ad perditionem hominum, & ad Deum blasphemandum, ad idolatrias statuendas diriguntur & tendunt, ut patet in Papatu, & in Gentibus [...] Hae enim ad accendendum purgatorium ignem, ad inducendam in Ecclesiam idolatriam Missae pro defunctis, & alias infinitas impietas spectarunt. At vaticinia divina ad nihil aliud, nisi ad gloriam Christi confirmandam & ad salutem Ecclesiae promovandam.⁴

¹ KASPAR PEUCER, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum, in quo a prophetijs autoritate divina traditis, et à Physicis coniecturis, discernuntur artes et imposturae diabolicae*, Witebergae, excudebat Iohannes Crato, 1560, cc. 120v-121r: «Meminimus hoc aetate nostra cum Lutheri opera Ecclesiae doctrina ex tenebris evoluta, repurgataque; à coeno errorum pene infinitorum illuxisset rursus: mox post unum atque alterum annum tetra diaboli ludibria ex locis germaniae plerisque quibus ad se imperitam multitudinem deceptam allegerat disperisse, nunc vero etiam hominum memoriae excidisse, luce doctrinae sopita». In questa edizione del suo diffuso trattato, apparso originariamente a Wittenberg nel 1553 e più volte ristampato anche nel xvii secolo, Peucer tratta degli oracoli sibillini tra le cc. 96v-122v.

² GIROLAMO ZANCHI, *De divinatione tam artificiosa, quam artis expertise, et utriusque variis speciebus tractatus*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1610. Degli oracoli sibillini si tratta nell'ultimo cap. dell'opera, *De divinatione per furorem*, e in particolare nella sezione dedicata, tra le pp. 172-183, al furore diabolico: «Diabolica est, quae à furore Diabolico procedit, qualia fuère vaticinia & oracula Pythiae, Sibyllarum, & Sacerdotum Apollinis, & aliorum vatum apud Gentiles».

³ Ivi, p. 178: «Atque hoc est unum discrimin inter divinationem divinam & diabolicam, quod divina semper est vera, nec unquam fallit: Diabolica saepe falsa». E più avanti, a p. 181: «Diabolica quidem saepe mendacia, ideò à Satana in arreptitiis suis hominibus obscurè & verbis dubiis, quae & in duos contrarios sensus trahi possunt, eduntur: idque ne si res non eveniat, id ipsis vertatur vitio, quasi mendax fuerit, sed potius interpretum ignorantia arguatur, qui oracula ab eis edita, neque intelligere, neque explicare sciverunt».

⁴ Ivi, pp. 181-182. Negli oracoli delle Sibille si sono voluti anche leggere – da parte riformata – precisi riferimenti alla Chiesa di Roma, e alla sua empietà. Cfr. ad esempio

Perché stupirci allora della autorità che la Chiesa di Roma attribuisce agli oracoli delle Sibille, o a altre «*voces ex occulto, & ex idolis emissae*»?¹ In realtà – scrivono altri teologi – l'autorità delle tanto venerate Sibille è pari a quella che si può attribuire a Menandro o a Callimaco;² ma non si tratta della prima e unica volta che la confessione romana, nella sua predilezione verso donne invasate e maghi della tradizione apocalittica, conferisce autorità a tradizioni incerte e prive di rigore.³

Poste tali basi, è evidente come ai controversisti del XVII secolo oracoli e Sibille apparissero una preziosa occasione per affondare un ulteriore attacco alla Chiesa romana. Esemplare in tal senso è il trattato *Des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les Sainct Peres*, pubblicato nel 1649 dal calvinista David Blondel.⁴ Le oltre cinquecento pagine del volume si rivolgono – come si legge nella epistola dedicatoria a Sarrau, consigliere del Re di Francia – ai cristiani ‘intelligenti’ e amanti sinceri dell'autentica pietà, con l'intenzione di svelare l'audace sacrilegio e il falso zelo dei ‘brouillons’ che hanno sfigurato la naturale bellezza del Cristianesimo con menzogne e furberie, e che hanno prodotto, approfittando della credulità dei semplici, falsi profeti, falsi vangeli, falsi atti, false apocalissi.⁵ Con questo non si vuole mettere in dubbio la buona fede dei Padri della Chiesa, a cui si può solo imputare di avere dimostrato uno zelo eccessivo nel volersi servire di ogni argomento pagano che fosse vantaggioso alla religione cristiana. E di vantaggi i libri sibillini ne offrivano numerosi, se si considera in primo luogo il riconosciuto prestigio

quanto scrive E. SCHMIDT nelle *Sibyllina Orationes tres*, cit., p. 1510: «Non describit Sibylla Romam & Pontifices Romanos, quales fuerunt in Primitiva Ecclesia ante tempora Lactantii & Augustini: sed quales hodiè sunt & proximis seculis fuerunt».

¹ G. ZANCHI, *De divinatione tam artificiosa, quam artis experta, et utriusque variis speciebus tractatus*, cit., p. 61. Questo il brano completo: «Hominum, ut in Papatu saepe contigit, ut aliquis se in crypta aliqua, vel in statua, vel in aliquo templo abdiderit, & simpliciorem aliquam foemellam, vel homuncionem allocutus fuerit, ut ibi vel templum extrueretur, vel aliquis cultus idolatricus institueretur, &c. iudicatae fuerunt esse voces divinae, vel Mariae Virginis, vel alicuius sancti demortui: inde multae superstitiones exortae. Daemonum verò, ut praecipue tempore Romanorum erant voces ex occulto, & ex idolis emissae: quanquam idem etiam saepe in Papatu usu venisse scimus. Has voces audiunt divini, & ex eis divinant. Quis non videat, hanc divinationem vanissimam esse & Diabolicam?».

² Cfr. R. MONTAGU, *Analecta ecclesiastiarum exercitationum*, cit., p. 137.

³ *Ibidem*: «Sunt in Ecclesiâ Romanâ multae hujus generis Traditiones non scriptae, incertae, luxatae».

⁴ DAVID BLONDEL, *Des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les Sainct Peres*, Charenton, Veuve L. Perier et N. Perier, 1649.

⁵ Cfr. ivi, pp. 24-25.

e la consolidata autorità di cui godevano. Inoltre, come aveva già osservato Castellion nella premessa agli *Oracula Sibyllina* del 1546, le profezie delle Sibille hanno il pregio di essere ancora più esplicite delle profezie scritturali, quasi queste donne pagane fossero animate da una ispirazione divina superiore a quella di Isaia o Geremia. Non sono i profeti del Vecchio Testamento a dare l'annuncio del futuro battesimo di Cristo nelle acque del Giordano, o della comparsa dello Spirito Santo sotto forma di colomba, ma i libri sibillini.¹ Addirittura, molto tempo prima dell'annunciazione evangelica da parte dell'angelo, è la Sibilla Eritrea a pronunciare – nell'acrostico compreso nel libro ottavo² – il nome di Gesù Cristo. Ma non si sarebbe dovuto, invece, diffidare di tanta generosità pagana che pare sommergerci di prove del cristianesimo?³ Nel dare tanto credito alle Sibille e alle loro predizioni Giustino o Clemente Alessandrino non hanno peccato quindi di tendenze idolatriche o nostalgie pagane, ma solo di ingenuità e credulità. Non sorretti, infatti, da adeguati strumenti filologici e esegetici, i Padri

se sont trouvez surpris par l'impudence inoüye du faussaire, qui leur présentant sa happelourde sous l'apparence d'un fin Diamante, leur a fait prendre des charbons d'enfer pour un thresor Divin.⁴

Ma se quindi possiamo giustificare i Padri – pur risultando difficile comprendere come sia stato possibile in alcuni casi preferire tali oracoli alla rivelazione profetica veterotestamentaria o alla Apoca-

¹ Cfr. anche nella *Praefatio ad Lectorem* della già citata edizione degli *Oracula Sibyllina* del 1599, c. a6v «Esayas indefinitè praedixit, Ecce virgo pariet puerum. At Sibylla nominatim, Ecce virgo Maria pariet puerum Iesum in Bethlehem. Quasi verò Prophetae minus instinctu divino agitati futura praedixerint quām Sibyllae: aut quasi nomen Iesu ante Angeli in Evangelio annunciationem, à Sibyllis publicatum fuerit. Christi baptismum in Iordanus nullus Prophetarum praedixit: at Sibylla lib. 6. & baptismum illum, & Spiritus sancti apparitionem in columbae specie, multo ante, si credere fas est, praesignificavit. Si ita est, cur non plus Sibyllis quām Prophetis tribuimus?».

² Sul celebre ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ del v. 217 del lib. VIII si veda UBALDO PIZZANI, *L'acrostico cristologico della Sibilla* (*Orac. Sib. 8, 217-250*) e la sua versione latina (*August. Civ. Dei 18, 23*), in *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV*. Atti del XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1992, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1993, pp. 379-390.

³ L'argomento ritorna anche nella *Histoire des Oracles* di A. VAN DALE, cit., a proposito della zelo che ha indotto scrittori cristiani a sostenerne la verità degli oracoli, e a servirsi «des Livres des Sibylles, ou de ceux d'Hermes Trismegiste, Roy d'Egypte» perché vantaggiosi alla loro religione (ivi, p. 39). Così conclude van Dale a p. 53, «enfin le plus entesté & le plus habile des Payens nous accable de preuves du Christianisme. Défions-nous de cette générosité».

⁴ D. BLONDEL, *Des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les Sainct Peres*, cit., p. 129.

lisso¹ – ciò che Blondel giudica inaccettabile è che «l'ancienne injure faite à l'Eglise» sia perpetuata ancora, e anche da parte degli stessi Protestanti, con evidente riferimento alle edizioni degli *Oracula Sibyllina* fino a quel momento date alle stampe. Occorre ripristinare la verità violata, e a tal fine Blondel si dedica al puntuale esame di tutti i luoghi che dimostrano la falsità di tali profezie, per concludere che si tratta di mere rapsodie elaborate, sotto il nome di Sibille, da alcuni Cristiani che scegliendo di imitare, quale linguaggio di antica e riconosciuta autorità, lo stile profetico sibillino, hanno diffuso falsità, sciocchezze e impertinenze di ogni sorta. E che sotto le spoglie delle Sibille si nasconde in realtà un cristiano è inoltre dimostrato dal fatto – già posto in luce da Castellion, ma inspiegabilmente sfuggito a tanti – che nell'ottavo libro sia stato lo stesso compositore dei versi a dichiararsi apertamente cristiano. La posizione di Blondel è quindi molto più radicale di quella di Castellion che, pur avanzando alcuni dubbi e perplessità, non si era in definitiva allontanato dalla opinione al tempo diffusa della autenticità dei testi sibillini.²

Le tesi di Blondel ebbero grande diffusione. Riprese in decine di dissertazioni date alle stampe in area protestante, sono poi proposte in trattati dedicati al canone biblico, e in cui si ricorre proprio all'esempio degli oracoli sibillini per sottolineare l'indulgenza della prima Patristica nei confronti di scritti poi dimostrati apocrifi, un atteggiamento che conferma non solo la credulità della Chiesa primitiva, ma anche quella predilezione per i 'portentosa' che si sarebbe poi trasmessa nei secoli successivi.³

Poche furono invece le repliche di parte cattolica alle tesi propugnate sul profetismo sibillino da Blondel e dai suoi seguaci. Senza dubbio la questione del rispetto dimostrato dalla prima Chiesa cristiana verso profetesse pagane, talvolta di non immacolata reputazione, era delicata e fonte di non pochi imbarazzi. È quanto risulta ad esempio evidente nella *Pseudomantia* di Giuseppe Maria Mara-

¹ Cfr. a questo proposito il capitolo che Blondel intitola *Que plusieurs des Peres ont été plus respectueux envers les livre dit Sibyllin, qu'envers l'Apocalypse* (ivi, pp. 256-259).

² Cfr. anche quanto scrive Xystus Betuleius nella epistola dedicatoria dell'edizione del 1545 degli *Oracula Sibyllina*, p. 6: «Quantum autoritatis Augustinus Sibyllinis tribuat oraculis, nemo Theologorum, in patrum modò monumentis versantium, est, qui nesciat. Qui tamen praeter Lactantiana, & Acrosticha illa, ut opinor, ex Sibyllinis vidit nihil. Non vendico illis Propheticam maiestatem, quam veneramur in Hebraeorum prophetis, Essaia, Hieremia, & alijs. Sed interim quorundam prophetarum voces clarè expressas dissimulare non possumus».

³ Cfr. su questo punto le osservazioni dell'anglicano WILLIAM BEVERIDGE, *Codex canonum Ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus*, Londini, typis S. Roycroft, 1678, pp. 137-138.

viglia, voluminoso trattato sulle arti divinatorie apparso nel 1662.¹ Nella sezione dedicata alle forme di divinazione oracolare, non vi è alcun accenno alla posizione favorevole espressa dai Padri sulla letteratura sibillina. Anzi, a fugare possibili accuse Maraviglia inserisce in appendice numerosi testi di condanna della divinazione pagana, tratti non solo dalla Scrittura, dagli atti conciliari e da bolle pontificie, ma anche dagli stessi scritti patristici, tra cui non poche sono, ad esempio, le proposizioni rintracciate nelle opere di Clemente Alessandrino, di cui è noto l'apprezzamento dei testi sibillini.² Se quindi Maraviglia sceglie di rispondere in modo indiretto al mondo riformato, producendo prove testuali che possano dimostrare l'assoluta estraneità della Chiesa di Roma a ogni forma di divinazione superstiziosa, opposta è invece la scelta operata da altri teologi che accettano invece di scendere sullo stesso terreno di scontro, non esitando quindi a discutere del favore dimostrato dalla prima Patristica verso le Sibille, per arrivare poi a proclamare l'autenticità delle loro profezie. È questa la via che, in una polemica sempre più accesa, decide di intraprendere il gesuita Jean Crasset nella *Dissertation sur les Oracles des Sibylles*.³ Pur nella dichiarata volontà di respingere la posizione di chi come Blondel sostiene l'impostura dei libri sibillini, Crasset ritiene che occorre diffidare di coloro che assumono acriticamente la loro autenticità, senza darne alcuna dimostrazione, richiamandosi semplicemente alla autorità dei Padri.⁴ È giusto invece individuare, negli otto libri che ci sono stati tramandati, eventuali incongruenze e falsità inserite in epoca successiva alla loro composizione originaria. Se questo è il corretto presupposto della ricerca – e «il n'y en a que deux, qui ont fait naistre le siecle passé des doutes sur ce sujet [...] l'un est le Pere Possevin Jesuite, & l'autre Castalion heretique»⁵ – Blondel nella sua furia polemica si è fatto però prendere la mano, trascinando sulla sua scia una quantità di «habiles gens

¹ GIUSEPPE MARIA MARAVIGLIA, *Pseudomantia veterum, et recentiorum explosa, sive De fide divinationibus adhibenda tractatus absolutissimus ad abolendam falsae divinationis superstitionem*, Venetiis, apud Valvasensem, 1662.

² L'appendice è introdotta dalla intitolazione *Divinationes damnatae ex Sacra Scriptura. Ex sacris Conciliis. Ex Sacris Canonibus. Ex Bullis Pontificiis. Ex Sanctis Patribus.*

³ La prima edizione della dissertazione di Crasset apparve a Parigi nel 1682, suscitando l'immediata reazione dell'olandese Johann Marck che lo stesso anno diede alle stampe a Franeker le *De Sibyllinis carminibus disputationes academicae duodecim*, a cui il gesuita francese risponderà a sua volta nel 1684 pubblicando una nuova edizione della sua *Dissertation sur les Oracles des Sibylles*, dalla quale sono tratte tutte le nostre citazioni e contenente in appendice la *Reponse à la critique de Markius*.

⁴ J. CRASSET, *Dissertation sur les Oracles des Sibylles*, cit., pp. 3-4.

⁵ Ivi, p. 4.

de nostre siècle» che ormai considerano la storia delle Sibille come «une conte de Féés [...] une tradition fabuleuse dont on entretient les enfans».¹ Pur seguendo una linea interpretativa originariamente proposta dall'eretico Castellion, Crasset è convinto di rendere un servizio alla Chiesa. Infatti,

je me suis laissé persuader par des personnes de tres-grand merite, que je rendrois un service assez considerable à l'Eglise, si je la maintenois dans la possession d'un si riche thresor, & si j'entreprenois la défense des Saints Peres, que cet Auteur [Blondel] taxe d'ignorance, de simplicité, & mesme de mauvaise foy, dans la dispute qu'ils ont euë avec les Payens. C'est la fin que je me suis proposée dans cette Dissertation, que je divise en deux parties. En la première j'établis la vérité des Oracles des Sibylles touchant les principaux Mysteres de nostre Religion. Dans la seconde je montre que c'est sans fondament que Monsieur Blondel les fait passer pour des Oracles supposez.²

Con ciò Crasset non ha però intenzione di giustificare l'intero contenuto degli otto libri sibillini, impresa non solo ardua, ma anche impossibile. In essi vi sono, infatti, innegabili falsità e evidenti errori; ma ciò che al gesuita preme è dimostrare l'autenticità delle profezie che riguardano Cristo, perché «ce que nous y lisons de Nôtre Seigneur, & qui a été rapporté par les Saints Peres, a été prédit long-temps avant sa venuë par les Sibylles».³ Di ciò che riguarda invece la storia profana, la cronologia, la geografia, i costumi si può invece tranquillamente dubitare, mentre eventuali falsità in materia di fede sono da imputare a qualche eretico che, nel tentativo di acquistare autorevolezza, ha inserito in tale *corpus* profetico i propri errori dottrinali.⁴ Per rafforzare la sua tesi, Crasset osserva inoltre che le interpolazioni dovute agli eretici sono rese ancora più manifeste dalla scadente qualità dei versi stessi, «ce qui montre que c'est un méchant Poète qui les a composez, & non pas le Saint Esprit».⁵ E anche riguardo ai versi del libro ottavo che proverebbero, secondo Blondel, l'identità cristiana dell'autore e quindi il fatto che le profezie non sono autentiche, ma composte solo dopo la nascita di Cristo, la risposta del gesuita è immediata, sicura, e al tempo stesso di disarmante semplicità:

¹ *Ibidem.*

² Ivi, p. 5.

³ Ivi, p. 165.

⁴ Cfr. ad esempio quanto scrive Crasset a proposito degli errori in materia di fede, ivi, p. 167, «celle qui a composé le second Livre, semble dire que tous les hommes descendant en Enfer après leur mort jusqu'au temps de la resurrection. Que les bons aussi bien que les méchants seront tourmentez par le feu à la fin du monde. Qu'après la resurrection les justes regneront mille ans sur la terre avec JESUS-CHRIST, qui est l'erreur des Millénaires. Que les damnez après quelques siecles sortiront des Enfers, qui est l'erreur des Origenistes».

⁵ Ivi, p. 168.

D'autre part il me paroît évident, que ce Chrétien qui a inseré ces trois vers dans le Poëme des Sibylles, n'est pas celuy qui les a composez, comme veut Monsieur Blondel, & Castalion, fameux Heretique comme luy: car il faudroit que ce fût le plus imprudent & le plus étourdy de tous les hommes, pour attacher son nom, sa qualité & sa profession, à un ouvrage qu'il veut faire passer sous le nom d'un autre. C'est homme, dit-on, a voulu imposturer toute la terre, & faire croire que c'est la Bru de Noë, ou quelque autre Sibylle qui a composé les Oracles, dont il est l'Auteur. Un imposteur jouë son rôle adroitemment; il dit les choses de telle maniere, qu'on a sujet de croire que ce qu'il dit est vray; il se déguise, se contrefait, & se travestit avec tant d'artifice, qu'on a de la peine à le reconnoître [...] Tout cela peut-il entrer dans un esprit mediocrement raisonnable? Et néanmoins c'est sur cette confession qu'on fait le procés aux Sibylles, & qu'on fait passer leurs Livres pour des enfans illegitimes. Il faut donc, à mon sens, reconnoître de bonne foy, que celuy qui se declare Chrétien dans cet Ouvrage, n'en est point l'Auteur; que ce n'est point un fourbe, un trompeur, & un imposteur public, comme le qualifient Messieurs les Protstant, puis qu'il se fait voir sans masque & sans déguisement: mais il faut dire que c'est quelque Copiste ou quelque Commentateur, lequel innocemment, & par une saillie de devotion aura ajoûté quelques vers à la fin du huitiéme Livre, qu'on aura fait passer ensuite pour des vers de la Sibylle.¹

Analoghi errori e interpolazioni di copisti possono spiegare, secondo Crasset, tutte le altre incongruenze evidenziate da Blondel. I Padri della Chiesa, in conclusione, non hanno commesso alcun errore; molto più semplicemente hanno avuto a disposizione codici degli oracoli sibillini diversi da quelli arrivati fino a noi:

Ajoutons à tous ces préjugez une conjecture assez forte tirée de l'autorité de saint Hierôme, lequel louë infiniment les Sibylles, & dit que c'estoient des Vierges que Dieu a gratifiées du don de Prophetie. Il n'est donc pas croyable que dans l'exemplaire qu'il avoit, il y eut la confession infame de cette Sibylle, qui declare ses prostitutions, du moins la multitude de ses Mariages. Est-il possible que S. Hierôme ait lû ces vers, & qu'il ait pu dire que cette Sibylle estoit Vierge? [...] Ces considerations & quantité d'autres que je laisse, me font dire que les Livres des Sibylles que nous avons ont été changez & alterez dans la suite des siecles, & qu'ils n'ont rien de certain que l'unité d'un Dieu, & la venuë de son Fils au monde, sur tout sa Passion, sa Mort, & sa Resurrection, puisque les Prédictions en sont rapportées par les saints Peres de la mesme maniere que nous les lisons dans nos Livres, & qu'elles sont conformes à celles des Payens, qui ont écrit des Sibylles avant la naissance de Nôtre Seigneur.²

Il polemista cattolico può quindi così concludere:

¹ Ivi, pp. 175-177.

² Ivi, pp. 198-200. E ancora a p. 198 Crasset ricorda che lo stesso Castellion «dans sa Preface confesse que plusieurs exemplaires qu'on luy a donnez, sont mutilez & defec-tueux, d'autres corrigez; il pouvoit dire encore falsifiez».

Tous les hommes qui ne croyent pas que JESUS-CHRIST est Dieu, seront inexcusables au jour du jugement; les Juifs, parce qu'ils ont le témoignage des Prophetes; les Gentils, parce qu'ils ont celuy des Sibylles: mais pardessus tous, les méchans Chrestiens qui ont l'un & autre. Le témoignage des Sibylles doit convaincre tout esprit raisonnable, de la vérité de notre Religion: car elles ont parlé de JESUS-CHRIST plusieurs siecles avant sa naissance, comme j'ay fait voir par le témoignage des Auteurs sacrez & profanes, ce qu'elles ne peuvent avoir fait sans une revelation divine.¹

È evidente la fragilità delle argomentazioni usate da Crasset a sostegno della autenticità degli oracoli sibillini, e per comprendere l'accoglienza che ebbero le sue tesi è sufficiente leggere la *praefatio* che Servais Galle appone alle sue *Dissertationes de Sibyllis* del 1688, e in cui traccia l'immagine di un fraticello ignorante e bilioso, che combatte con libri e citazioni che esistono solo «in suo cerebello».²

Crasset era stato tra i protagonisti di una altra accesa polemica, relativa al culto della Vergine e solo apparentemente priva di punti di contatto con quella sorta intorno agli oracoli delle Sibille. Il gesuita vi era intervenuto dando alle stampe una accalorata difesa della devozione mariana,³ e attaccando il giansenista Adam Widenfeld che, nei diffusi *Monita beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*,⁴ individua proprio negli onori riservati alla Vergine una delle cause della idolatria e della superstizione in cui sono caduti non solo i semplici devoti, ma l'intera gerarchia ecclesiastica romana e addirittura Padri e Dottori della Chiesa.⁵ Superstizione e idolatria sono accuse che ricorrono, come si è visto, anche nella critica protestante alla au-

¹ Ivi, p. 201.

² Nella *Praefactio ad lectorem S. GALLE* scrive di essere stato spinto alla redazione delle *Dissertationes de Sibyllis, earumque oraculis* proprio «postquam Crasseti Parisiensis Jesuitae libellum perlegisset, quo piis manibus [...] Davidis Blondelli indecenti more, insultare non erubuit, ac doctissimo ejus de Sibyllis scripto allatrativit».

³ J. CRASSET, *La véritable devotion envers la S. Vierge établie et défendue*, Paris, chez François Muguet, 1679. Un accenno critico a questa apologia del culto della Vergine è presente nelle *Dissertationes de Sibyllis, earumque oraculis* di Galle, che nella già ricordata prefazione si riferisce al «fatuo illi scripto, fabellis refertissimo, de S. Maria Virgine».

⁴ ADAM WIDENFELD, *Monita salutaria beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gandavi, typis F. d'Erckel, 1673. La diffusione dell'opera fu però assicurata dalla traduzione francese che ne fu pubblicata l'anno successivo a Gand con il titolo *Advertissement salutaire de la Vierge à ses dévots indiscrets*, più volte poi ristampata.

⁵ Cfr. quanto osserva a tale proposito J. CRASSET nella *Preface* alla *La véritable devotion envers la S. Vierge*, cit., «l'auteur [...] nous veut persuader que l'Eglise est tombée dans une espece d'idolatrie & qu'elle rend à la Vierge un honneur qui n'est deu qu'à Dieu simple. Il ne taxe pas seulement de cette superstition le simple peuple, mais encore les Prelatis les plus Saints & les Docteurs les plus sçavans qu'il met au rang des idolâtres: & son audace va jusqu'à ce point que d'accuser les Peres d'erreur & d'indiscretion en ce qui regarde le culte de la Mère de Dieu».

tenticità degli oracoli sibillini, e il punto di maggiore interesse è che Widenfeld abbia costruito l'attacco al culto mariano in forma non argomentativa ma oracolare, in una sorta di ‘finzione sibillina’ che porta la Vergine a comunicare con i propri devoti con stile e enfasi degni di una Sibilla Cumana o Eritrea. Questa la replica di Crasset:

Il est bien estrange que cet homme qui se mocque des revelations des Saints & qui traite de contes & de fables les histoires rapportées par les Peres de l'Eglise, veuille neanmoins qu'on reçoive ses visions comme des veritez infaillibles. Il parle en oracle depuis le commencement jusqu'à la fin, & prononce incessamment avec emphase & d'un ton de Prophete: *Voicy ce que dit la Vierge*: au lieu qu'il devroit dire: Voicy ce que dit Luther; voicy ce que dit Calvin; voicy ce que dit Erasme.¹

E per difendere i pellegrinaggi e il culto delle immagini e delle statue di Maria, il gesuita si richiama proprio all'autorità dei Padri della Chiesa – «qui ont tous honoré & invoqué la Vierge, & qui nous enseignent à l'honorer par leurs écrits aussi bien que par leurs exemples»² –, non comprendendo che in questo caso appellarsi alla autorità di chi aveva dato credito agli oracoli delle Sibille non poteva che rafforzare le accuse di superstizione avanzate in campo avverso, rendendo ancora più efficace la beffa di Widenfeld, una beffa – e qui Crasset non sbaglia – degna di Erasmo.

Di oracoli e Sibille si proseguirà a discutere in molte altre dissertazioni pubblicate tra la fine del Seicento e i primi anni del Settecento, un dibattito che sarebbe interessante ricostruire anche attraverso le pagine dei giornali eruditi del tempo, come altrettanto interessante sarebbe seguirne le tracce nel vastissimo carteggio leibniziano, vero e proprio *Bureau d'adresse* dell'Europa del tempo, e in cui non manca l'eco di una polemica resa ancora più attuale dalla comparsa di nuove profetesse, ad esempio quella Rosamunde Juliane von der Asseburg che Leibniz, in molte lettere scritte tra il 1691 e il 1692, definisce ironicamente la nuova Sibilla di Lüneburg,³ e le cui profezie dimostrano però solo una verità: la potenza della *vis imaginativa*.⁴ Più vol-

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ L'espressione ricorre in una lettera che Leibniz scrive il 23 ottobre (2 novembre) 1691 alla Elettrice di Hannover Sophie, in riferimento alla «nouvelle Sibylle de Lunebourg dont il faudroit consulter l'oracle sur toutes les matieres importantes et épineuses» (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe I: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, 7, Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 46).

⁴ Cfr. quanto scrive Leibniz a Antonio Magliabechi l'8 novembre 1691, ivi, p. 421, sempre riguardo alle presunte profezie di Rosamunde Juliane von der Asseburg: «Quia de Poetis mentio incidit, dicam nos vatem habere in his oris, Poëtriam an Prophetriam (si ita loqui licet) ambigunt. Oracula enim velut ex tripode reddit tanquam Sibylla nova, et Christum sibi dictantem videtur videre et audire. Ego potius decipi quam decipere

te Leibniz ricorda come la religione e la storia siano piene dei cattivi effetti di profezie false o male intese, presunti oracoli che altro non sono che *humana artificia*.¹ Allo stesso modo Pierre Jurieu osserva che

les anciens Chrétiens étoient de bonnes gens, & et bien credules, de recevoir comme bonnes, des pièces d'une fausseté si évidente, & remplies de tant de fables ridicules. Sur quoy nous pouvons faire en passant cette observation, que nous ne sommes pas toujours obligez de nous en tenir à leur jugement, & ce n'est pas un crime d'appeller d'eux à un tribunal plus infaillible. Il n'y a pas de doctes aujourd'hui qui ne soient assûrez que ce fragment, & l'ouvrage duquel il a été tiré, qui portoit le nom du livre d'Enoch, ne soit la production d'un imposteur [...] Je crois voir clairement, que cette pièce a été composée après la naissance & l'établissement du Christianisme par l'un de ces fanatiques, dont l'ancienne Eglise étoit remplie [...] En un mot c'est un Autheur semblable à ceux qui ont supposé les Oracles des Sibylles, le Dialogue de Mercure Trismegiste, les Révélations d'Abdias Babylonien, les Visions du Pasteur, & autres semblables pièces.²

Anche le persone dotte e erudite della Chiesa romana finiranno – grazie all'affinarsi degli strumenti filologici e quindi al definitivo chiarimento della origine, redazione e datazione dei diversi libri – per abbandonare la difesa della autenticità degli oracoli sibillini, accogliendo quindi il già ricordato invito, formulato all'inizio del Seicento dal Maestro del Sacro Palazzo Guanzelli, a una loro lettura più prudente. Agli uomini non è infatti concesso «de se servir des fraudes pieuses pour une bonne fin».³ Su questa affermazione, tratta dai *Nouveaux essais sur l'entendement humain* del luterano Leibniz, la disputa sugli *Oracula Sibyllina* sembra quindi trovare un ideale accordo e una equilibrata conclusione.

judico. Scimus omnes quanta sit vis imaginationis. Stylo loquitur plane Apocalypticus ut Prophetam decet. Puella est bene educata, familiae nobilis in qua praeter hoc unum nihil vel ipsa maledicentia reprehendat. Sed jam a prima infantia talia agitabat. Mater quae et ipsa singularem quandam pietatem spirabat, cum eam ad huc in utero haberet Christo devovisse dicitur. Constat quantum materna Phantasia in foetum possit, accessit educatio quae alterius Naturae vim habet».

¹ Cfr. ad esempio nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe vi: Philosophische Schriften*, 6, Berlin, Akademie Verlag, 1962, p. 509.

² PIERRE JURIEU, *Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais, qui ont été dans l'Eglise depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, où l'on trouve l'origine de toutes les Idolâtries de l'ancien Paganisme*, Amsterdam, F. L. Honoré, 1704, p. 28.

³ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cit., p. 509. Leibniz conservava nella sua raccolta libraria una copia dei *De oraculis gentilium libri tres* pubblicati nel 1673 da D. Clasen (vedi p. 495, nota 3). Cfr. su questo punto MARGHERITA PALUMBO, *Trattati astrologici cinquecenteschi nella biblioteca privata leibniziana*, in *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana (La Spezia), Agorà Edizioni, 2004, pp. 269-270.

INGRID D. ROWLAND

POETRY AND PROPHECY
IN THE ENCYCLOPEDIC SYSTEM
OF ATHANASIUS KIRCHER

SUMMARY

The scholarly career of the German Jesuit Athanasius Kircher (1602-1680) combined Egyptology and natural philosophy into a single encyclopedic system. Explaining that system to a vast public through his Museum on the grounds of the Jesuits' Collegio Romano and through his voluminous publications constituted his own highly distinctive version of the Jesuit mission to «comfort souls» with the prospect of Christian salvation. Gifted himself with prophetic vision, Kircher nonetheless saw such phenomena as essentially rational expressions of divine and natural law, just as he regarded his scholarly work as its own variety of poetry, inspired by the Muses.

Abraham saith unto him, They have Moses and the prophets; let them hear them.

And he said, Nay, father Abraham: but if one went unto them from the dead, they will repent.

And he said unto him, If they hear not Moses and the prophets, neither will they be persuaded, though one rose from the dead.

LUKE 16: 29-31

AMONG the myriad skills professed by the German Jesuit Athanasius Kircher (1602-1680), the composition of poetry is conspicuous for its absence. He promised the readers of his many books that with the help of his ingenious inventions, they could learn to paint like the Old Masters, compose melodies with a musician's skill, draw a map as accurately as a professional surveyor, learn Egyptian hieroglyphs «perfectly» or express philosophy entirely in symbols, but he never created a comparable mechanical means to transform prose into verse.

This absence may reflect a real lack in Kircher's otherwise boundless repertory of talents, but it also reflected his belief that poetry was divinely inspired, and could not be created satisfactorily by mechanical means. As he often observed, the ancient authors of Greece and Rome treated poetry as a form of prophecy. The oracular god of Delphi, Apollo Loxias, gave responses in verse, and throughout

the Greek world, from Syracuse in Sicily to Didyma in Asia Minor, Apollo governed both prophecy and the Nine Muses. When Plato's *Phaedrus* describes poetry as one four different types of divine madness (*mania*): prophecy, poetry, religious initiation, and love, his otherwise boldly original dialogue only reaffirms the traditional association of prophecy with Apollo and poetry with the Muses. In their turn, Romans like the 'Platonic poet', Vergil, reinforced the ancient Greek association of poetry with prophecy. Indeed, the *Aeneid*'s gripping picture of the Cumaeian Sibyl's oracular frenzy in Book vi provided a catch-phrase for prophetic possession in subsequent ages: *numine afflata*. Kircher would cite the line repeatedly in his own work.

In the Bible, the other mainstay of Kircher's Jesuit culture, poetry, prophecy, and ecstatic possession also occurred together, in the poet-king David, who danced ecstatically before the Ark of the Covenant, in the Psalms, and in the Bible's prophetic books, themselves written in Hebrew verse (and translated with a poetic feel by St. Jerome for the Vulgate text). Kircher's faith in the truth of the Bible compelled him to accept prophets and their predictions as direct messages from an omniscient and omnipotent God. He also experienced divine possession himself. Throughout his long career, Kircher regularly presented his own mental processes as instances of divine enthusiasm: as cataleptic ecstasies, or mental storms, «mentis aestus», and, on occasion, as outright prophetic visions.

The most explicitly prophetic of these visions occurred in Würzburg in 1631, at the height of the Thirty Years' War. Kircher, at the time a professor at the local Jesuit College, roused the whole house one night with the terrified report that their whole courtyard was filling with Swedish troops. His confreres looked into the empty courtyard and thought him crazy – until the following week, when the Swedish army took Würzburg and lodged its troops in the Jesuit College just as he had seen them.¹ By then, however, Athanasius Kircher had left Würzburg and the Swedes behind. He, at least, had taken his own vision seriously.

Kircher also saw God's hand in his everyday activity. In one of his earliest published works, the *Prodromus Coptus* of 1636, he declared «I sing inwardly, for myself and the Muses», in effect describing this scholarly book on ancient languages, written in utilitarian prose, as

¹ A. KIRCHER, *Vita admodum Reverendi Patris Athanasii Kircheri*, in HIERONYMUS LANGE-MANTEL, ed., *Fasciculus epistolarum adm. R. P. Athanasii Kircheri Soc. Iesu*, Augsburg, 1684, pp. 39-40.

its own form of poetry.¹ Indeed, despite his own tendencies toward ecstatic mysticism, Kircher always insisted that empirical observation and experiment were excellent ways to discover and understand God. As a Jesuit priest, therefore, he acted both as prophet and as natural philosopher, a writer who, from the beginning of his long career, insisted that scholarship was as inspired as verse. This profound belief that learning was its own form of divine possession led Kircher to dislike – and to disbelieve in – miracles. Nature's own laws, to his mind, were wondrous enough.

The lines of Kircher's research throughout his long life were essentially twofold: the antiquities of Egypt and the phenomena of the natural world. To each subject he devoted immense folio volumes, dense with illustrations, and from the beginning of his career, he seems to have worked on both large projects simultaneously. In a pattern that would characterize the rest of his career, he dedicated his first three works to three different subjects: a little treatise on magnetism, *Ars Magnesia* (1631), a treatise on optics, *Primitiae gnomonicae catoptricae* (1635) and the *Prodromus Coptus*, in which he contended (rightly) that Coptic, the liturgical language of Egyptian Christians, provided the crucial clue to understanding Egyptian hieroglyphs. He did not see much difference himself between his antiquarian studies and his studies of the physical world; understanding the laws of Nature, like prayer and contemplation, led to the knowledge of God, who governed the phenomenal world with laws as immutable as the laws of righteous living. He credited the ancient Egyptians with practical as well as spiritual wisdom, knowing that they had built the Pyramids and managed the floods of the Nile (so, of course, do we). As he declared in 1650:

For among our basic assumptions we maintain that the Egyptians had secret knowledge of the most profound mysteries of divinity and nature; we also maintain that this same wisdom was inscribed by the Egyptians on Obelisks and other monuments. In addition we maintain that many of the Greek philosophers, the forerunners of all of Greek wisdom up to that time, derived their wisdom from stones such as these, so that both the teachings transmitted by the Authors survive, and the stones of the Obelisks themselves, immune from every injury of time up until this day, in the splendor of their hieroglyphs, conspicuous after so many centuries, and admirable, because they contain the teachings that have been passed down secretly in the hidden wrappings of various symbols.²

¹ A. KIRCHER, *Prodromus Coptus*, Roma, Collegium de Propaganda Fide, 1636, p. 36: «Intus cano mihi et musis».

² IDEM, *Obeliscus Pamphilus*, Roma, Vitale Mascardi, 1650, p. b 22v: «Habemus itaque

Kircher regarded the secret lore of the Egyptians more as a puzzle to be solved than as an unfathomable mystery, although he couched his decipherments of hieroglyphic inscriptions in suitably mystical terms for his reading public:

We shall restore to wholeness the mystic body of Osiris, dismembered by that Typhon, the injury of Time. Which we shall undertake to do with the grace of GOD assisting, and by the light of the Father (without whose inspiration evey effort of human wit is futile).¹

Anyone who could implicitly describe himself as the new Isis (for it was this Egyptian goddess who recomposed the body of her slain husband Osiris) was obviously more than a scholar – he was an astute self-promoter. Indeed, Kircher regularly punctuated his treatises with heroic accounts of his own enterprise, transforming himself into a figurative Isis, or, in the four monumental volumes of his *Egyptian Oedipus*, *Oedipus Aegyptiacus*, comparing himself with the ancient Greek hero who solved the riddle of the Sphinx (writing as he did several centuries before Sigmund Freud, Kircher could avoid mentioning the other exploits of Oedipus). The preface to his chapter on «Hieroglyphic Alchemy» is typical, not only for the self-characterization as the new Oedipus, but also for the explicit observation that Kircher is treating a topic, alchemy, that is regarded with suspicion by his Order and by the Holy Office:

You will perhaps wonder, Reader, that I should have taken up a subject in this place that is far removed from the limits established by my Order, nor will I lack for some Aristarchus who will skewer me with an Obelisk because I undertake to discuss, in words, an art that to many is odious, full of sophistry, deceptive, counterfeit, and dicey, and to not a few others is the peak of divine and human wisdom, full of the joy of all good things. I am going to play the Oedipus, destined to loose the hidden knots of abstruse matter, and, in my

ex suppositis, Aegyptios reconditam de altissimis divinitatis et naturae mysteriis habuisse scientiam; habemus etiam, hanc eandem scientiam ab Aegyptiis, Obeliscis caeterisque monumentis insculptam fuisse; praeterea habemus plerosque Graeciae philosophos, totiusque adeo sapientiae Graecanicae Antesignanos, ex huiusmodi saxis suam derivasse sapientiam; Cum itaque, et doctrina ab Authoribus tradita in hunc usque diem supersit, supersint et ipsa Obeliscorum saxa, ab omni temporum iniuria in hoc usque diem immunia, hieroglyphicorumque splendore, post tot secula conspicua, et admiranda, quae sub abditis variorum symbolorum involucris, doctrinam traditam arcane contineant».

¹ *Ibidem*, p. 106: «Mysticum Osiridis corpus a Typhone temporum iniuria dispersum, in integrum restauremus. Quod nos gratia DEI assistente, et Patris luminibus gratia (sine cuius afflatu omnis ingenii humani conatus frustraneus est) nos praestituros confidimus».

own way, bring that [art], couched in various hieroglyphic wrappings according to the Egyptian mind, out of darkness.¹

His stated purpose in treating alchemy, then, is anything but mystical; rather, «by faithful and sincere exposition I will bring [the art of alchemy] to light, leaving to each individual full freedom to hold, believe, and judge as he pleases».² What follows is essentially a discussion of ancient Egyptian natural philosophy. Kircher wrote when the line between alchemy and chemistry had not been drawn definitively for his own contemporaries; a modern book on ancient Egypt would probably change the title of Kircher's chapter from «Hieroglyphic Alchemy» to «Egyptian Science». Kircher himself understands the difference and defines alchemy strictly as the attempt to transmute base metals into gold («Alchemy...is nothing else but the art of making gold»), thus separating this ancient discipline from the broader investigations of matter that would become the modern science of chemistry.³ But Kircher's own delight in sensationalism (and his awareness of sensationalism's persuasive powers in the marketplace) competed with his taste for sound experimentation; he could not resist his references to mystic knots and Oedipus, and the ancient riddles that only a modern Oedipus could solve. Thus «Hieroglyphic Alchemy» is a good example of Kircher's modus operandi in most of his forty-odd books, a mixture of antiquarianism, natural philosophy, high rhetoric, and finally, the point of all his work, hymns of praise for the God who has created it all.

Despite the fact that only a sophisticated technology could have erected the pyramids and inscribed the resistant surface of the Aswan granite of the obelisks, Athanasius Kircher never suggested that ancient Egypt had anticipated every invention of his own time. Ancient wisdom could not, for example, have anticipated the revelations of telescope and microscope; those were innovations of the modern era.

¹ A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, Mascardi, 1652-1655, vol. II, p. 388: «Mirabitur forsan Lector, argumentum me hoc loco longe extra instituti mei limites semotum suscepisse; neque deerit forsan Aristarchus nonnemo, qui me Obelisco figat, dum multis odiosam, sophisticam, fallacem, fumivendulam, verbo, plenam aleae artem, non paucis divinae, et humanae sapientiae apicem, omnium bonorum felicitate refertam, pertractandam aggredior. Oedipum acturus, cuius proprium est, occultos abstrusarum rerum nodos solvere, hanc pro modulo meo, ad Aegyptiorum mentem variis hieroglyphicorum involucris exhibitam e suis tenebris evolverem».

² *Ibidem*: «fideli et sincera expositione in lucem educerem; unicuique libertatem plenam relinquens, ut quod voluerit, teneat, credat, iudicet».

³ *Ibidem*, p. 389: «Alchimia [...] nihil aliud est, quam ars conficiendi aurum».

Kircher believed implicitly in the power of experimentation to reveal truth, and anticipated that his contemporaries would supplement the ancient truths with modern ones. The Egyptians, and after them the Greeks and the Arabs, might have grasped basic ideas about nature, but they had not subjected those ideas to the same kind of quantitative study and experimentation that distinguished seventeenth-century natural philosophy from preceding kinds of study. Thus, he declared, the Egyptians had understood the idea of a universal fertilizing power in the universe, and symbolized that power by the scarab beetle rolling his ball of dung:¹

The figure of a scarab with spread wings is taken from the primeval school of Egyptian mystagogues, which they called the sun-god...because of the similarity and analogy between the work of this beetle and the work of the sun... For just as the scarab gives life and fertility to his ball while rolling it from East to West by infusing it with seed, so the sun-god, by orbiting the globe, gives it life and fertility by the means of the same fertilizing power (*panspermia rerum*), and fills it with every kind of thing.

For all their wisdom, however, the Egyptians had not taken a helioscope to the sun like his fellow Jesuit Christoph Scheiner, and traced the path of sunspots across its surface (a helioscope worked by projection to protect its user from looking directly at the sun); nor, without the help of the telescope, could they have argued with Kircher's conviction that these spots came about because of disturbances within the sun itself:²

I remember my having observed the sun cloaked in this darkness for the first time in the year 1625, on April 4 in Mainz, and later at various other times here

¹ A. KIRCHER, *Ad Illustrissimum et Reverendissimum Josephum Mariam Suaresium, Episcopum Diatribion De Magico Gnosticorum Sigillo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat 9064, 84r: «In altera facie sigilli, scarabei figura expansis alis incisa videtur, ex prisca mystarum Aegyptiarum schola extracta; quam solare numen, quod Graeci heliocantharon id est ob splendorem scarabeum solis dicebant, ob operum huius insecti ad operum solis similitudinem et analogiam, hoc pacto appellatum. Huiusmodi solare numen Gnostici in suis sigillis nullibi non obviis, veluti simia Aegyptiorum, nunc galli capite, galea clypeaque munitum, nec non serpentibus pedibus formidandum modo sub scarabei figura alata ceu mundi animam, uti in hoc cernitur, exprimebunt. Quemadmodum igitur Heliocantharus globulum suum ab Oriente in occidentem versatum infuso semine ad foecunditatem animat, it hoc solare numen orbem circumeundo e[a]ndem rerum panspermia animat, foecundat, et omnigena rerum varietate replet».

² A. KIRCHER, *Mundus Subterraneus*, editio secunda, Amsterdam, Jansson, 1678, vol. I, p. 59: «Hoc amictu deturpatum primo anno 1625 iv Aprilis Moguntiae, et deinde variis aliis temporibus hic Romae cum Scheinero non sine stupore me observasse memini [...]. Haec autem umbrarum lucularumque phaenomena, nulla ratione, extra discum Solarem, sed ex ipsa corporis superficie quasi ebullire, hisce rationibus comprobatur».

in Rome with Scheiner, not without amazement... These phenomena of shadows and flashes are by no means proven [to originate] beyond the Solar disk, but rather to boil up, as it were, from the very surface of its body.

Kircher himself analyzed the sun's fertilizing power along the lines of Paracelsus to conclude that it was made up of salt, sulphur, and mercury – but then, characteristically, explained this Paracelsan triad as a manifestation of the Holy Trinity:¹

So that a single thing would be seen as established with triple power, in which glorious GOD impressed the sign of his ineffable and adorable Trinity on his primordial creation as a future principle for all things; hence, not without merit, we observe that this Saline-sulphurous-mercurial spirit, like the universal seed of Nature, can be called one substance distinguished in three powers, the proximate cause of all things.

In his encyclopedic scheme, then, the universal principle of fertility, a phenomenon understood at least in its outline by the ancient Egyptians, committed to symbols and inscribed on their obelisks, had been explored with new penetration by the natural philosophers of his time, revealing that Christian faith in a trinitarian God rested on foundations of infinite depth. Modern experimentation only reinforced ancestral faith, as he noted with wonder about the revelations of the microscope:²

Who could have believed that vinegar and milk teem with a numberless multitude of worms, unless the Smicroscopic Art had taught us so in these recent times, to the great wonderment of all? Who could ever have been made to think that the green color in citron leaves was composed of every kind of color, unless the Smicroscopic Art had revealed it? All these things experiment, the indomitable mistress of things, teaches us.

Because he held the laws of nature in such high regard, Kircher disliked the idea that they should be disrupted, and that people should prefer that disruption to the intricate machinery of the world running as it should. (Jesus, too, complained unfailingly about people's need to see miracles, as if the miracle of Creation were not enough). Kircher loathed superstition for its simplistic view of the world, and wrote strenuously against it. He launched his little book

¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 328-329: «ut una res triplici virtute constituta videatur, in qua gloriosus DEVS primordiali creaturae suae veluti rerum omnium futuro principio, Sacro-sanctae ineffabilis et adorandaes suae Triadis signaculum impressit: Unde non immerito hoc tanquam semen Naturae universale, Spiritum saline-sulphureo-mercuriale, unam substantiam triplici virtuti distinctum nuncupandum censuimus, proximum verum omnium principium».

² A. KIRCHER *Ars Magna Lucis et Umbrae*, editio secunda, Amstelodami, 1671, p. 834.

De Prodigiosis Crucibus of 1661 against a sudden panic in the city of Naples, where crosses seemed to be appearing miraculously on people's clothing. Kircher demonstrated, through experimentation and illustrations, that the crosses were bits of pumice from Vesuvius, carried on droplets of rain that spread in a crosslike pattern across the weave of linen garments. He noted at the same time, however, that the message in any divine manifestation was the same: repent and lead a better life.¹

[Portents are] like hieroglyphic symbols swathed in enigmatic and allegorical meanings which the Divine Wisdom records in Heaven, Earth, and the elements as if in a book and sets it before mortals to read; when they withdraw from the paths of Divine Will they are terrified by the threats held out before them, and turn back toward better fruits.

As Abraham said to the rich man in the parable that Jesus recounts in the Gospel of Luke (see the epigraph to this article), there have already been prophets enough pointing the way.

It is this reluctance to acknowledge portents and superstition that led Athanasius Kircher to speak out with equal vehemence during the plague that assailed Rome in 1656, a disaster he ascribed to microbes rather than the wrath of God. Hence, despite the fact that his microscopes were not yet powerful enough to see the bacillus of *Yersinia pestis*, he advocated setting up quarantines to contain the disease. Not surprisingly, perhaps, his friend, Pope Alexander VII, was of similar mind; the documentation for those provisions still survives today in the Vatican Library, and Kircher himself set down the argument in a definitive way in his *Scrutinium pestis* of 1658:²

These worms that are the propagators of plague are so tiny, so slender and subtle, that they elude the senses' every power of comprehension: unless they were visible under the most finely tuned *Smicroscopium* you would call them atoms...they move about like atoms when sunlight is projected into a dark corner.

In a sense, then, Kircher saw no difference – certainly, no difference in value – between poetry and scholarship, prophecy and reproducible results; to him, they all showed the guiding hand of God. As Jesus said to the Pharisees and Sadducees in the Gospel of Matthew:

¹ IDEM, *De Prodigiosis Crucibus*, Rome, Mascardi, 1661, p. 84.

² IDEM, *Scrutinium physico-medicum contagiosae luis, quae pestis dicitur*, Rome, Mascardi, 1658, p. 131. The provisions for plague are illustrated in Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Chigi P.vii.13.

When it is evening, ye say, It will be fair weather: for the sky is red. And in the morning, It will be foul weather today: for the sky is red and lowering. O ye hypocrites, ye can discern the face of the sky; but can ye not discern the signs of the times?¹

Kircher was not so sure that the hypocrites of his time could discern the face of the sky; that was the great achievement of his era's new wise men. It was the achievement he sought to reconcile with the ancient rules for right living that he discerned among the Egyptians, the Greeks, the Rabbis, and the Church Fathers, so that in his own way he could carry out the Jesuit mission «to comfort souls» in an age when comforts of any kind were tragically few.

¹ MATTHEW 16: 1-3: «The Pharisees also with the Sadducees came, and tempting desired him that he would shew them a sign from heaven. He answered and said unto them, When it is evening, ye say, It will be fair weather: for the sky is red. And in the morning, It will be foul weather to day: for the sky is red and lowering. O ye hypocrites, ye can discern the face of the sky; but can ye not discern the signs of the times?».

DAVID MARSHALL

PROPHECY AND POETRY
IN VICO'S *SCIENZA NUOVA*:
TOWARDS THE MANIFOLD QUALITY OF TIME

SUMMARY

This essay begins with a survey of Vico's usage of the term *profeta* in the 1744 *Scienza Nuova*, before comparing that usage with a central locus of Vico's thought on poetry. This survey of prophecy and comparison with poetry reveals a consistent interest in the phenomenological category of futurity, that is to say, in the qualities and consequences of future-orientated human experience. The remainder of the essay inquires into the status of this category of futurity in Vico's work generally and concludes that alongside the theory of historical contextualism in the *Scienza Nuova*, for which Vico is famous, there is a less developed, but discernable and significant conception of time as a manifold.

INTRODUCTION

PROPHECY and poetry need not intersect. Pair Spinoza's definition of prophecy («prophecy, or revelation, is sure knowledge revealed by God to man») with Baumgarten's definition of a poem («a perfect sensate discourse» where «by perfect sensate discourse we mean discourse whose various parts are directed toward the apprehension of sensate representations») and one struggles to find at the abstract theoretical level of definition a middle term between the two concepts. But what does not of necessity intersect at a theoretical level may be closely bound together at the level of practice. When Spinoza turns to the manner in which divine discourse is represented to human beings, he notes that prophets are persons of peculiarly vivid imaginations rather than peculiarly perfect minds, and when Baumgarten defines poetry as in fact «the state of composing a poem», he underlines the sense in which poetry is a practice between past and future and not simply the product of that practice.¹

¹ B. SPINOZA, *A Theologico-Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1951, pp. 3, 19; A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, trans. K. Aschenbrenner and W. B. Holther, Berkeley, University of California Press, 1954, pp. 37-40.

One finds this confluence of the prophetic and the poetic in that late representative of Italian humanist thought, Giambattista Vico, who is himself, some would argue, inheritor of Spinoza's discovery of the true Moses (whose status as author of the Pentateuch Spinoza questions in the way that Vico questions Homer's authorship of the *Iliad* and the *Odyssey*) and precursor of Baumgarten's new science of aesthetics (which is the science of perception, or things perceived as distinct from things known, and which gives rise – on account of its uncertainty – to sciences of presentation, a general rhetoric for unperfected presentations of things perceived and a general poetics for perfected representations of things perceived).¹

In Vico, or at least in the mature Vico of the 1744 *Scienza Nuova*, the confluence of prophecy and poetry is located at the origin of language and of human society with the theological poets that the Neapolitan argues were first to articulate the most basic institutions of human life: religion, marriage, burial. Before human nature was unfolded by the expansion of a social vocabulary and grammar that set out the public institutions of the law (which recognized the existence of private individuals, the utilities with which they were concerned and the rights that they bore), and before even the poems of Homer established a template for understanding and judging the transactions of aristocratic heroes in the ill-defined space that came into being when noble households could not contain dispute within the bounds of their respective jurisdictions, it was the theological poets who drew the most primitive human beasts out of their post-diluvian, anarchic, isolate, nitreous stupor by interpreting the works of nature as portents, omens, divine expressions. Because the coincidence of prophecy and poetry is so fundamental in Vico's thought and in his rendition of the origins of humanity, it is important to inquire more specifically into the way in which prophecy and poetry function in the *Scienza Nuova* and to ask whether that common functioning does not reveal something more fundamental about Vico's radically humanist project.

PROPHECY

Poesia is one of the central categories of Vichian inquiry and many interpreters of his thought have paid a great deal of attention to the status and significance of *poesia* in his work. For that reason, it is

¹ SPINOZA, *A Theologico-Political Treatise*, cit., Chapter viii; BAUMGARTEN, *Meditationes*, cit., pp. 78-79.

useful to begin with a thorough philological examination of *profezia* and its cognates in the *Scienza Nuova* so that, having established the conceptual and thematic domain of prophecy, we can subsequently ask how poetry compares. The word *profezia* does not appear in the 1744 *Scienza Nuova*, but *profeta* does, three times. Each of those appearances warrants close attention.

The first use of *profeta* comes in Vico's explanation of the frontispiece composed by Domenico Vaccaro for the *Scienza Nuova*:

SULL' ALTARE A MAN DESTRA IL PRIMO A COMPARIRE E' UN LITUO, o sia verga, con la quale gli Auguri prendevan gli *augurj*, & osservavan gli *auspici*; il quale vuol dar' ad intendere la *Divinazione*; dalla qual' appo i Gentili tutti incominciarono le *prime divine cose*. Perchè per l'attributo della di lui *Provvedenza*, così vera appo gli *Ebrei*, i quali credevano, Dio esser' una Mente Infinita, e 'n conseguenza, che vede tutti i tempi in un punto d'Eternità, onde Iddio o esso, o per gli Angioli, che sono menti, o per gli Profeti, de' quali parlava Iddio alle menti, egli avvisava le cose avvenire ai suo popolo, come *immaginata* appresso i Gentili, i quali fantasticarono i corpi esser Dei, che perciò con segni sensibili avvisassero le cose avvenire alle Genti: fu universalmente da tutto il *Gener' Umano* dato alla *Natura di Dio* il nome di *Divinità*, da un'idea medesima, la quale i Latini dissero *divinari*, avvisar l'avvenire: ma con questa *fondamentale diversità*, che si è detta, dalla quale dipendono tutte l'altre, che da questa *scienza* si dimostrano *essenziali differenze* tra 'l *Diritto Natural degli Ebrei*, e 'l *Diritto Natural delle Genti*; che i Romani Giureconsulti diffinirono, essere stato con essi umani costumi dalla divina *Provvedenza ordinato*.¹

The lituus lies on the altar, which itself supports the teetering globe beneath Metaphysics, who is turned towards God in the aspect of Providence. The lituus, the symbol of the augurs or religious prog-

¹ G. Vico, *Principi di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni*, Naples, Muziana, 1744, p. 8: «Upon the altar, at the left, the first object we see is a lituus, the staff with which the augurs took auguries and observed the auspices. This signifies divination, from which, among the gentiles, the first divine institutions took their origin. The Hebrews thought God to be an infinite Mind beholding all times in one point of eternity, whence God, either Himself or through the angels that are minds or through the prophets to whose minds God spoke, gave notice of what was in store for His people. The gentiles fancied bodies to be gods, that by sensible signs they might give notice of what was in store for the peoples. On account of the attribute of His providence, as true among the Hebrews as it was imagined among the gentiles, all humankind gave to the nature of God the name divinity by one common idea, which the Latins expressed in *divinari*, to foretell the future; but with the aforesaid fundamental difference from which derive all the other essential differences shown by our Science between the natural law of the Hebrews and the natural law of the gentes. The Roman giuresconsults defined the latter as having been ordained by divine providence along with human customs themselves». *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Th. G. Bergin and M. H. Fisch (Ithaca, Cornell University Press, 1984), §9.

nosticators, is the first to appear, the first of the three human institutions, religion, marriage, and burial. Two words denote the thing: the Etruscan-derived *lituo*, and the vernacular *verga*. The doubling is intentional not only as a vernacularization, but also as a play on words, for *verga* is both a pastor's rod representing spiritual authority and a scepter symbolizing temporal power. Moreover, the *verga* is a metonym, a cause standing for the effect of trembling: *si trema come una verga*, one trembles like a bough (or a leaf). Or, one might say, the word is an effect following from the cause of fear, a material instantiation or remnant of punishment. Most fundamentally, the *verga* is a *raggio di vivida luce*, a ray of vivid light, a lightning strike, the cold line of fear pressing down into the pelvis. Not merely metonym, the rod is also synecdoche, standing as part denoting the whole of the augur. The augur himself is defined simply by his activity, so that one might say also that the augur is a part for the whole of auguring, and indeed the augur's relationship to his auguries is itself paradoxical, for the ongoing past tense of *prendevano* is a word that creates tension with what it denotes. The rod is that with which the augurs *were taking* the auguries. These are for us several futures past; for the augur they were habitual futures future.

The *lituo* (not the feminine *verga*) is meant to imply divination, which itself is a single word that connotes several things. Divination is in the first place the divining of divine will, the guessing of future events from present portents. It is a reading of the signs provided by nature, a revelation of things hidden. But divining the divine will is not merely a passive decoding; it is also an active construal. Further, it is a making divine that which is not yet divine, a deification. From divination, among the Gentiles, *will* come the first divine things, divine institutions, divinities. The use of the future tense in this remote (but ongoing) past tense underscores the priority of divining over divinity and rules out the indeterminacy of causal direction just emphasized by the metonymic möbius strip *gli Auguri prendevan gli augurj*. On account of this and by means of his attribute Providence, he intimated futurities to his people. With the substantive bracketed in the relative clause – in which Vico says that the Hebrews (who thought that God was infinite mind, seeing, as a result, all times, in a single point of eternity) were believing what the Gentiles will fantasize – the sentence asserts, at a grammatical level, a subordination of the object of belief to the practices of believing.

The prophets, then, make their appearance in a relative clause. They are a consequence of the true belief that God is infinite mind

speaking to particular beings from the perspective of eternity. «Canst thou that art the Lord of all eternity, be ignorant of what I say unto thee? Or dost thou see in relation to time, that which passeth in time?»¹ The prophets are the verbal connection that establishes a communicability between eternity and temporality. Sacred history turns template for profane. The pattern of italics renders analogous the sequence *vera-Ebrei, immaginata-Gentili*, so that the prophets are the model for the augurs, but whereas the Hebraic soothsaying was true, the Gentile soothsaying was imagined and whereas the Hebrews act in an ongoing past tense, the Gentiles appear now in a historic future. The Gentile augurs will fantasticate bodies to be Gods, in order thereby that they might indicate to the gentes with signs sensible what is to come. Warning breeds opinion, for the *avvisare* of which Vico speaks here is a form of warning, a disposition towards futurity, that when it is habitual becomes *avviso*, opinion.

The institution of religion is in this passage dominated so clearly by prognostication, both for the prophets and the augurs, that one is led to associate it with the coming into being of the future tense as such. Fear, moreover, as the most basic passion invokes the future before by extension it supposes the past. If there is a time-after-which, then there must be a time-before-which. And universally by the entire human race was the name 'divinity' given to the 'nature of God'. That *natura* here stands not only for 'character', but also for 'birth' is confirmed by the immediate gloss of *divinità* by *divinari* and *divinari* by *avvisar l'avvenire*. Verbs are more fundamental than nouns here. The activity dominates the thing, for «the nature of institutions is nothing but their coming into being (*nascimento*) at certain times and in certain guises».² Divining, then, the action of predicting the future is the coming into being of God. Providence, too, takes on a much more literal meaning, for instead of marking an aspect of divinity or even a divine persona, it simply binds together acts of foresight. But the Hebraic and the Gentile insights are not perfectly comparable. The prophets are imperfect templates for the augurs. Between the natural right of the Hebrews and the natural right of the Gentiles, there is an essential difference. The Roman jurisconsults will define that difference: whereas the natural right of the gentes has been ordered by divine providence along with human

¹ AUGUSTINE, *Confessions*, trans. W. Watts, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1912, 11.1.

² VICO, *New Science*, cit., § 147.

customs themselves, the natural right of the Hebrews has not been so ordered.¹

The second usage of the word *profeta* comes in Vico's explanation of the chronological table setting out the rise and progress of the different civilizations of the Mediterranean world with which Book I of the *Scienza Nuova* begins:

Ma per la natura di queste cose civili, che per *confini vietati* anco dagli *umanissimi Egizj*, i quali furono così *inospitali* a' Greci lunga età dopò, ch'avevano aperto loro l'Egitto, ch'erano vietati d'usare pentola, schidone, coltello, ed anco carne tagliata col coltello, che fusse greco; per *cammini aspri, ed infesti*, senza alcuna *comunanza di lingue*, tra gli *Ebrei*, che solevano motteggiarsi da' Gentili, ch'allo straniero affetato non additassero il fonte; i Profeti avessero profanato la loro *sagra dottrina* a' Stranieri, uomini nuovi, & ad esso lor sconosciuti; la quale in tutte le Nazioni del Mondo i Sacerdoti custodivano arcana al volgo delle loro medesime plebi; ond'ella ha avuto appo tutte il nome *Sagra*, ch' tanto dire, quanto *segreta*.²

By the *cose civili*, the civil institutions here indicated, Vico means to refer to the inhospitable nature of the first societies. Pythagoras is reputed to have travelled to the disciples of Orpheus in Thrace, the mages in Persia, the Chaldeans in Babylonia, the gymnosophists in India, the priests of Egypt, the disciples of Atlas in Mauretania and the Druids in Gaul. From all these esoteric sources is he reputed to have fashioned his esoteric teachings. But can we credit such openness? Livy does not believe the supposition that it was Pythagoras who taught Numa about religion, placing him instead in the time of

¹ Vico's position is both orthodox and unorthodox – orthodox because profane history is bracketed within sacred history as a postdiluvian sequence that applies only to the Gentiles and to them in a providential form and unorthodox because that providential form derives human nature from an animal source. Paolo Rossi is of the opinion that one should not exaggerate this ambiguity because the historical sociology of knowledge is replete with examples of 'anti-modern' reactions that drive 'modern' development, but he nevertheless articulates the irony in exemplary fashion. See P. Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, trans. L. G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 253.

² VICO, *Scienza Nuova*, cit., p. 60: «But by the nature of these civil institutions [it is to be considered impossible] that over confines [such as those] whose trespass was forbidden even by the highly civilized Egyptians (who were so inhospitable to the Greeks that even a long time after they had opened Egypt to them it was forbidden to use a Greek pot, spit, or knife, or even [to eat] meat cut by a Greek knife), over harsh and forbidding paths, without any language in common, and among the Hebrews of whom it was proverbially said by the gentiles that they would not so much as point the way to a fountain for a thirsty foreigner, the prophets should have profaned their sacred doctrine by making it accessible to foreigners, new men unknown to them; for in all nations of the world the priests kept such doctrine secret even from their own plebs, whence indeed it was everywhere called sacred doctrine, for sacred is as much as to say secret»: *New Science*, cit., § 95.

Servius Tullius; Lactantius denies that Pythagoras was a disciple of Isaiah. Josephus the Jew relates that the Hebrews lived unknown to the Greeks in the times of Homer and Pythagoras, adding that the Hebrews did not live on the coast and did not delight in trading.¹ Considering this abstinence from commerce, this rejection of publicity, we are told not to imagine that the prophets (again, the prophets of the Hebrews) should have been willing to traffic in the arcana of their religious practices and beliefs. Food, the breaking of bread, the cutting of meat, so central to the practices of hospitality and so noticeably absent from Homer's Cyclops, is here the location of exclusion. Foreignness is contamination and it is transmitted here from pot to spit to knife to meat cut by the knife. Foreign lands here are arid treks, hostile, infested, thirsty; they are a language vacuum, a negation of the community that language builds. In this world, a world in which the Hebrews are reputed by the Gentiles to be unwilling to pollute their wells with foreign sweat, are we to believe that the prophets would willingly have sullied the well-springs of their religious life by sharing them with the wandering sages of Greco-Roman lore? But the Hebraic prophets are not peculiar in this respect either, for what they are unwilling to share with foreigners, their gentile analogues, the priests, are unwilling to share even with the untouchables of their own societies, the plebs. The plebs are in fact foreigners in their own lands, unrecognized by the law, their births not legitimated by marriage, persons invisible. Sacred is but another word for secret.

Where prophets in the first passage stood for futurity, they stand here for exclusion. If the soothsayer reveals the future, he reveals it in a way that is legible only to the initiate and the privacy of this linguistic community guarantees in fact the purity of the linguistic practice. Having refused the principle of publicity, the prophets and the priests are at liberty to formalize their speech patterns, because they are accountable to none but themselves. Hardening in their rituals the very figurative suppleness that their supplication called into being in the first place, they come to identify their practice with linguistic formula and this is a practice that, for all its idiolectic isolation, stipulates a linguistic foundation that takes on a life of its own once it has achieved semiotic separation from its authors.

The third usage of *profeta* comes in Book iv with a passage delineating the three kinds of reason that characterize nations in the course of their development:

¹ Vico cites these sources himself: *New Science*, cit., § 94.

Furono tre le *spezie delle Ragioni*. La *prima divina*, di cui Iddio solamente s'intende; e tanto ne fanno gli uomini, quanto è stato loro rivelato agli Ebrei prima, e poi a' Cristiani per interni parlari alle menti, perchè voci d'un Dio tutto mente, ma con parlari esterni così da' Profeti, come da Gesu Cristo agli Apostoli, e da questi palesati alla Chiesa; a' Gentili per gli *auspicj*, per gli *oracoli*, ed altri segni corporei, creduti divini avvisi; perchè creduti venire dagli Dei, ch'essi Gentili credevano esser composti di corpo: talchè in Dio, ch' tutto ratione, la ragion', e l'autorità è una medesima cosa; onde nella buona Teologia la divina autorità tiene lo stesso luogo, che di ragione. Ov' da ammirare la Provvedenza, che ne' primi tempi, che gli uomini del Gentilesimo non intendevan ragione, lo che sopra tutto dovett'essere nello Stato delle Famiglie; permise loro, ch'entrassero nell'errore di tener'a luogo di ragione l'autorità degli *auspicj*, e co' creduti Divini Consigli di quelli si governassero; per quella eterna proprietà, ch'ove gli uomini nelle cose umane non vedon ragione, e molto più se la vedon contraria, s'acquetano negl'imperscrutabili consigli, che si nascondono nell'abisso della Provvedenza Divina.¹

Three, then, were the kinds of reason, the first divine, the second civil, the third natural. As Vico states at § 320, «Golden is the definition which Ulpian assigns to civil equity: 'a kind of probable judgment, not naturally known to all men' (as natural equity is) 'but to those few who, being eminently endowed with prudence, experience, or learning, have come to know what things are necessary for the conservation of human society. This is what is nowadays called 'reason of state'. At § 326 Vico defines «the natural equity of fully developed human reason [as] a practice of wisdom in affairs of utility, since wisdom in its broad sense is nothing but the science of making such use of things as their nature dictates». At § 951 Vico

¹ VICO, *Scienza Nuova*, cit., p. 424: «There were three kinds of reason [or right: divine reason, reason of state, natural reason]. The first is divine and understood only by God; men know of it only what has been revealed to them. To the Hebrews first and then to the Christians, this has been by internal speech to their minds as the proper expression of a God all mind; but [also] by external speech through the prophets and through Jesus Christ to the Apostles, by whom it was declared to the Church. To the gentiles it has been through the auspices, the oracles, and other corporeal signs regarded as divine messages because they were supposed to come from the gods, whom the gentiles believed to be corporeal. So that in God who is all reason, reason and authority are the same thing; whence in good theology divine authority holds the same place as reason. Here providence is to be admired because, in the earliest times when the men of the gentile world did not understand reason (which must have been the case above all in the family state), it permitted them to fall into the error of following in place of reason the authority of the auspices, and to govern themselves by what they believed to be the divine counsels thereby communicated. This by the eternal property that when men fail to see reason in human institutions, and much more if they see it opposed, they take refuge in the inscrutable counsels hidden in the abyss of divine providence»: *New Science*, cit., §§ 947-948.

emphasizes that utility means in the popular commonwealth *private* utility, so that the distinction between civil and natural reason is a distinction between a single public good and multiple private goods.

In one of only four references to Christ in the *Scienza Nuova*, Vico here compares Jesus' relationship to the apostles to that of the prophets and the Hebrews, the augurs and the Gentiles. Theirs is an external speech, distinct from the internal speech with God experienced by Christians. Now, in God (who is nothing but reason) reason and authority are the same thing. This is distinctive of the first kind of reason. As Vico puts it at § 942, «furono tre spezie d'Autorità; delle quali la prima è divina; per la quale dalla Provvedenza non si domanda ragione». Divine authority, then, is that authority which is reason and yet from which one does not ask reason. This describes a situation in which authority is *de facto* rational because there is no other standard of rationality by which expectation may be judged. Providence, fore-sight, or – as we may most simply put it – expectation can never be falsified, because it finds its foundation in fear. Fear itself is a kind of unfalsifiable falsification, the expectation of the unexpected, a state of indeterminate prediction of pain, dread. There can be no such thing as disappointment under the regime of divine reason, because there is no other language in which to make the claims of civil or natural justice against the future. The emotional armature of future-orientation – fear most basically, but also hope, love and hate – is exercised by vicissitude, but it does not develop anything like a claim against fate. Next, however, Providence is a tool used by Providence to bring the human race to the use of reason, divine reason, a reason that stands no dissent, but reason nonetheless. Expectation and the reading of a supernatural intent into the natural world is used by the cunning of reason as a means to the end of legal institution and moral code. When an event becomes a portent it is transformed from a fact into a value.

POETRY

Prophecy, then, although it is a little mentioned phenomenon in the *Scienza Nuova* appears nonetheless alongside three central aspects of Vico's representation of the birth of nations. Prophecy appears as a form of futurity closely associated with divination; the prophets are analogous to the theological poets in being radically autochthonous and not at all self-conscious; and they, alongside the once again analogous theological poets, are conduits for the language of

the gods, which inscribes a fear of the divine and circumscribes reason as authority. Proximate to all three of these things (futurity, autochthony, and authority) is poetry and the two conceptual schemes (prophecy and poetry) intersect in the following description of the poetic origin of theology, which appears in the crucial *Poetic Metaphysics* chapter of Book II:

i Primi Poeti Teologi si finsero la *prima Favola Divina*, la più grande di quante mai se ne finsero appresso, cioè Giove, Re, e Padre degli uomini, e delgi Dei, ed in atto di fulminante; si popolare, perturbante, ed insegnativa, ch'essi stessi, che se'l finsero, se 'l credettero, e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono, e l'osservarono: e per quella proprietà della menta umana, che nelle *Degnità* udimmo avvertita da Tacito, tali uomini tutto ciò, che vedevano, immaginavano, ed anco essi stessi facevano, credettero esser Giove; ed a tutto l'Universo, di cui potevan' esser capaci, ed a tutte le parti dell'Universo diedero l'essere di sostanza animata; ch' la *Storia Civile* di quel motto, / *Jovis omnia plena*; / che poi Platone prese per l'Etere, che penetra, ed empie tutto: ma per gli Poeti Teologi, come quindi a poco vedremo, *Giove non fu più alto della cima de' monti*. Quivi i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fussero cenni di Giove; onde poi da *nuo* cennare fu detta *Numen* la *Divina Volontà* con una troppo sublime idea, e degna da spiegare la *Maestà Divina*, che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fussero parole reali, e che la *Natura* fusse la *lingua di Giove*; la *Scienza della qual lingua* credettero universalmente le Genti essere la *Divinazione*; la qual da' Greci ne fu detta *Teologia*, che vuole dire *Scienza del parlar degli Dei*.¹

This text is very well known because it contains in miniature many of the assertions that Vico develops into a general account of the

¹ VICO, *Scienza Nuova*, cit., pp. 141-142: «the first theological poets created the first divine fable, the greatest they ever created: that of Jove king and father of men and gods, in the act of hurling the lightning bolt; an image so popular, disturbing, and instructive that its creators themselves believed in it, and feared, revered, and worshiped it in frightful religions. And by that trait of the human mind noticed by Tacitus [“so pliable to superstition are minds once unbalanced” – *Annals*, 1, 28] whatever these men saw, imagined, or even made or did themselves they believed to be Jove; and to all of the universe that came within their scope, and to all its parts, they gave the being of animate substance. This is the civil history of the expression “All things are full of Jove” (*Jovis omnia plena*) [VERGIL, *Eclogue*, 3, 60] by which Plato later understood the ether which penetrates and fills everything [*Cratylus*, 412D]. But for the theological poets Jove was no higher than the mountain peaks. The first men, who spoke by signs, naturally believed that lightning bolts and thunderclaps were signs made to them by Jove; whence from *nuo*, to make a sign, came *numen*, the divine will, by an idea more than sublime and worthy to express the divine majesty. They believed that Jove commanded by signs, that such signs were real words, and that nature was the language of Jove. The science of this language the gentiles universally believed to be divination, which by the Greeks was called theology, meaning the science of the language of the gods»: *New Science*, cit., § 379.

origin and nature of language. Briefly described, the passage represents the age after the Flood when the Gentiles have devolved into a feral state, a savage existence lived in solitude, without the use of language and without a sense of time. It is a life lived in the absence of the three chief institutions of human society – religion, burial, and marriage; it is a Lucretian promiscuity, a chaos. But nature punctures this autistic privacy. Vico's human beasts, the *bestioni* are cast out of this state of perfect integration in nature by what Vico describes as the event of thunder and lightning, which we may think of as the original metaphor for fear. This primordial storm confronts the *bestioni* with a sublime event and the natural curiosity of the human mind transmutes that event into an effect, for which human ingenuity seeks a cause. Taking their own fear, the *bestioni* fashion the father of the Gods, Jove and institute thereby religion, for in their great ignorance they suppose the thunder and the lightning to be acts of violence that are signs of a divine anger.

The chief components of Vichian anthropology are all here: human beings arrived at the possibility of language by making of their fear a divine instruction; they fashion a particular language by extending to that divine force qualities they find in themselves; ironically by projecting themselves onto the world they come also to understand themselves more explicitly (what we might term the exterior is a function of the interior and vice versa, for the storm invoked by Vico is both atmospheric and emotional); this language is poetry rather than prose because in the absence of a fully articulated language a few signs must do the work of many; this work is tropological and indeed the first poetic character, Jove is a metonym, a cause fashioned from wonder at an event so calamitous that it is taken to be an effect.

Vico is, of course, far from the only one to have imagined such genealogy for the pagan gods. Vico cites Hesiod's *Theogony*, Cicero's *De natura deorum*, Varro's work on divine and human institutions reported in Augustine's *De civitate Dei*, Ovid's *Metamorphoses*, Lucretius' *De rerum natura*, Statius' *Thebaid*, Boccaccio's *Genealogiae deorum Gentilium*, and Bacon's *De veterum sapientia* among numerous sources and for the purposes of comparison we might invoke other examples that Vico himself could not cite, such as Hume's *Natural History of Religion*, or Nietzsche's *Zur Genealogie der Moral*.¹ But there are two

¹ Hume, in a way akin to Vico, emphasizes that «in all nations, which have embraced polytheism, the first ideas of religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant

aspects of this Vichian ur-event that are of particular interest. First, the possibility of language is established by the assumption that a communicative situation already exists. Language comes into being with the invention of an interlocutor who stands behind a thing and makes of that thing a sign of the interlocutor's mind. Events become *cenni* and *parole reali*, gestures, indications, signs in the most general sense. In this way it appears that the grammatical position of the second person precedes that of the first person: it is the sensation of *being* interpolated, of being hailed as a 'you' that leads to the recognition of an 'I' that is interpolating and 'I' that is being interpolated. Language, then, appears as absolutely social and more than that it is the medium of power, divine and patriarchal in this case.

Second, the use of signs requires and creates a new dimension, time. The metonymic movement from effect to cause, from thunder and lightning to Jove is a movement into the past. It is the connecting of an agent to an act; and we call that relation 'intention'. When the *bestioni* read Jove into the primordial storm, they construct the category of intention and in so doing they likewise make for themselves the dimension of the past. At the same time as they push back the boundary of their ignorance by supposing a timeline that extends into the past, these creatures discover the future as well, for if an agent has intended an act, then that agent has intended it in order to achieve something else, a something that must lie beyond the act itself. That beyond is not a beyond that can be mapped in space and so a future time must be imagined, a temporal locale in which the agent's act takes on a meaning. Or rather, the best that their small minds can do is instantiate this new temoral domain on the outer reaches of their spatial consciousness. Jove was no higher than the mountaintops, for he was a poetic character of the horizon and the horizon is a synecdoche for the difference between here, and now and there and then. Because the *bestioni* take Jove to have uttered an

hopes and fears, which actuate the human mind»: D. HUME, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 139. Nietzsche, calling popular that which Vico called poetic, observes that «just as the popular mind separates the lightning from its flash and takes the latter for an *action*, for the operation of a subject called lightning, so popular morality also separates strength from expressions of strength, as if there were a neutral substratum behind the strong man, which was *free* to express strength or not to do so», retorting that «there is not such substratum; there is no 'being' behind doing, effecting, becoming; 'the doer' is merely a fiction added to the deed – the deed is everything»: F. NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, Vintage, 1989, p. 45.

instruction, they must necessarily believe in a future domain where they may or may not comply.

The word that Vico uses to describe this dual process of interpolation and interpellation is *divinazione*. The word clearly has a double resonance, for it is meant to confuse the art of interpreting divine signs in nature with the practice of ascribing supernatural properties to the natural. Divination is also theology, says Vico, a speaking not only of the gods, but also *in terms of, by means of, or through* the gods. Varro collected thirty thousand names for the gods and Vico conjectures that this «would have sufficed for a copious divine vocabulary, with which the peoples of Latium might express all their human needs».¹ Divination, what is more, is a form of prophecy, for it is a catapulting of divine intention from the past, through the present, into the future. Here is the intimate connection between prophecy and poetry explored in this collection of essays: poetry as the ur-form of language is a mode of prophecy insofar as it is necessarily orientated towards the future. Moreover, in all of this it is the second person (and not the first) that is genuinely creative. Paradoxically, it is the reader and not the author who generates the most basic categories of human commerce. The theological poets, recall, are exclusively autochthonous, which is to say that they do not learn their theological poetry from some cosmopolitan process of self-conscious syncretism. The evolution of such an autochthonous mode of living is not a function, then, of intention, but rather of construal. It is the future that reads into the past, not the past that determines the future. It is the responsibility of the reader to be a poet in the fullest Greek sense of the word, that is to say a 'maker'.²

THE BROADER CONTEXT OF VICHIAN FUTURISM

But is the orientation to the future that is evident in the intersection between prophecy and poetry characteristic of Vico generally? And if so, how should we characterize his position in the history of thought on time?

If meaning itself is necessarily a function of dialogical engagement, then the reader must enter into a partnership with the writer. Certainly, it is elegant to believe that the diversity of interpretations provoked by a work of art is an index of its quality. If something means many things to many people, it is vital. In describing his own reading practices, Vico says that rather than lifting quotations from

¹ VICO, *New Science*, cit., § 437.

² *Ibidem*, § 376.

the texts in which they appeared, he would overlay his texts with commentary directly, something that has been described as «laminating them with a layer of Vico».¹ Moreover, he is quite explicit in saying that readers of the *Scienza Nuova* must make and remake the work for themselves (§ 349). He does so, what is more, because he still believes what he first asserted in the *De antiquissima Italorum sapientia* of 1710, namely that a person who makes an object knows it in a privileged way.² More than a merely epistemological commitment, however, Vico's call for the reader to be active reflects rhetoric's awareness that the audience must be involved in argumentation in order to be persuaded by it. The enthymeme (at least in Vico's representation of it, if not in Aristotle's) is a rhetorical syllogism because it moves the audience to supply an absent premise, thereby making the argument whole and the audience a part of it.³

In fact, throughout his intellectual career, whenever he is writing about dialogue, Vico pays special attention to the way in which (and extent to which) the utterances of one interlocutor are available to be used by the other. The dialogues between patricians and plebeians in his history of the 1701 *coup d'état* at Naples turn on the question of whether the patricians can represent their actions in such a way that they become credible to the plebs.⁴ Likewise, negotiations between Habsburg and Ottoman diplomats in Vico's biography of Antonio Carafa are centered on what the interlocutors can make of each other, while the conversations recounted in the *Vita* between Vico and Paolo Mattia Doria are remarkable for the way in which ownership of ideas is much less important than the use to which they are put.⁵ Always at issue is the possibility of making an utterance one's own and remaking it in the process.

¹ N. STRUEVER, *Rhetoric: Time, Memory, Memoir*, in *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, ed. W. Jost and W. Olmsted, Malden (MA), Blackwell, 2004, p. 434.

² G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, in *Opere filosofiche*, ed. P. Cristofolini, Florence, Sansoni, 1971, pp. 62-65.

³ Vico certainly thinks that the enthymeme is a characteristically rhetorical form of argumentation because it relies on the auditor's participation in the speech act, completing it by supplying to it what it has left tacit, but some scholars have argued that Aristotle did not mean to establish any such category of arguments when he described enthymemes. Compare therefore VICO, *Institutiones oratoriae*, ed. G. Crifò, Naples, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, pp. 190-191 and M. F. BURNYEAT, *Enthymeme: The Logic of Persuasion*, in *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, ed. D. Furley and A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 8.

⁴ See my *La congiura dei principi napoletani di Giambattista Vico*, «Napoli Nobilissima», s. v., 5, 3-4, 2004, pp. 105-120.

⁵ See my *Vico and Dialogue*, «Intellectual News» (forthcoming).

Something comparable underlies much of Vico's investigation into the law. The law is expressed in particular locutions that are produced in the form of judgments in particular cases. But the *life* of the law – what Vico terms the *constantia jurisprudentis* – consists in transforming such judgments into precedents. Vico terms this hermeneutic process the reconciliation of *certum* and *verum*, or the reconciliation of the law's particular pronouncements with a general sense of equity. The law, it turns out, is essentially comparable to the invention of Jove, because it is profoundly concerned with ascribing normative intentions to phenomena that were in the first instance events and only later signs: what was at first judgment, execution, or *lex horrendi carminis*, a law of dread song in Livy's phrase becomes general articulation of the just only after it is subjected to interpretation. Law is, in the first instance, a form of poetry, in this example, a song. The first sentence of Roman law, the first articulation of civil right – Tullus Hostilius' execution of Horatius according to Vico – is an example and not a proposition because the linguistic capacity the early Romans is carnal and not abstract and it marks the gradual transition from custom to code in which actions become signs and facts values.¹

In the first instance, then, the invention of Jove seems to be indicative of a general concern in Vico with regarding language as a dimension of society brought into existence by readers acting as poets after the fact. But this orientation to the future, this axis between poetry and prophecy is not in fact co-ordinate with some of the most obvious things that Vico says with regard to time and history. To be sure, Vico's account of poetic wisdom asserts that philosophy appears only as an owl of Minerva after the real cultural work of establishing a common language has been completed, insofar as it can be. Yet, the Neapolitan's historical pessimism would appear to undermine what is otherwise a thorough-going orientation to the future. Vico's basic historical sense is, of course, cyclical. The three sects of time (*tre Sètte di Tempi*) that Vico appropriated from Egyptian chronology – the ages of gods, heroes, and men² – combine

¹ G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in *Opere giuridiche*, ed. P. Cristofolini, Florence, Sansoni, 1974, pp. 170-175. Vico takes up Livy's phrase again in the *New Science* at § 500.

² The sources that Vico cites for the Egyptian notion of an age of gods, an age of heroes, and an age of men are Herodotus (*Histories*, 2, 36), Diodorus Siculus (*The Library of History of Diodorus of Sicily*, 1, 44), and Censorinus (*Natal Day*, 21, who lays out Varro's three ages the last of which is historical; Vico then correlates Varro's three ages with the Egyptian triad) at § 52 in the 1744 *New Science*, together with Homer (*Iliad*, 1,

with Polybian accounts of the birth, rise, maturity, decline and fall of civilizations to produce the cyclical structure of *corsi-ricorsi*. What is more, this cyclicalism funds a belief in the eternal quality of history – *la storia ideale eterna* – for circulation is a perfect motion and the only motion that can maintain itself in perpetuity.¹ Philosophy itself, as a aptitude for abstract thought and as a discursive practice facilitating an instrumentalization of reason that improves a person's capacity for self-interested calculation, contributes to the erosion of the credulity that holds societies together. The capacity for selfishness – what Vico calls in his celebrated phrase «the barbarism of reflection» – heralds a new, returned, barbarism of sense and although Vico's discussion of the barbarism of reflection occurs in the context of elaborating three possible *futures* awaiting a polity divided by civil war (the coming of an Augustus to bring imperial peace to republican discord, the conquest of the nation by a healthier more potent foreign power, or the end of the civilization corrupted by a selfishness become an autism that returns sophisticates to the isolation enjoyed and suffered by their primitive ancestors, the *bestioni*) that futurity is contained within a broader cyclical frame. Can this historical pessimism be reconciled with an orientation towards futurity?

It can. There is something anti-historical about the emphasis on the different ages and their repetition, but in fact that very same repetition is indicative of a relentless temporality. The frontispiece to the *Scienza Nuova* is an iconic version of Plato's description of time as a moving image of eternity and Vico's indication that human society traverses the zigzagging structure of the frontispiece betrays a Platonic opposition to a sense of time as a becoming that is more than mere repetition.² Yet the cycle for Aristotle is the paradigmatic form of time, for the rotation of the heavens functions as a «calculable measure or dimension of motion with respect to be-

250ff and 20, 215ff) at § 432. A good deal of imagination is required to derive such an idea from Herodotus and Homer, but Diodorus Siculus articulates the idea explicitly, while the notion that the Egyptians were conscious of a dark age out of which their civilization emerged can also be gleaned from what Critias says in Plato's *Timaeus* or from what is reported by Plato in the *Critias* itself, especially at 109b-c where the gods are said to have raised the Greeks up as herdsmen do their flocks «only it was not our bodies that they constrained by bodily force, like shepherds guiding their flocks with the stroke of staff, but they directed from the stern where the living creature is easiest to turn about, laying hold of the soul by persuasion, as by a rudder, according to their own disposition; and thus they drove and steered all the mortal kind».

¹ At §§ 385-399 Vico says that *la storia ideale eterna* is one of the seven principal aspects of the *New Science*.

² PLATO, *Timaeus*, 37d.

fore-and-afterness».¹ Repetition keeps time, rather than voiding it. More than Platonic or Aristotelian, however, Vico's sense of time is Plotinian and Augustinian. For Plotinus, «time is the life of soul in a movement of passage from one way of life to another».² Moreover, that life of the soul is expressed as a ceaseless desire for being other, with the result that there is what Plotinus calls a perpetual futurity in all life. This will to motion is expressed in Vico as *conatus*, which is the Neapolitan's way of resolving Aristotle's representation of the Zenonian spatio-temporal paradoxes.³

If life itself is the tendency towards forward, that is to say future motion, then that tendency is constantly articulated from the always-in-motion, never still perspective of the present. No one has articulated the anomalous nature of the present with great concision than Augustine. Neither past, nor future can properly be said to have existence for they *are* not, although they *have been* or *will be*; the present has no duration (for if it had duration it would contain both a past and a future) and so the nature of its existence is also curious.⁴ As Augustine says, «clear now it is and plain, that neither things to come, nor things past, are. Nor do we properly say, there be three times, past, present, and to come; but perchance it might be properly said, there be three times: a present time of past things; a present time of present things; and a present time of future things».⁵ Thus do we have memory, attention, and expectation. The necessary presentism of the creature's perspective on life renders the present a kind of knife-edge between past and future. Both Nietzsche and Kafka have represented that knife edge; both Heidegger and Arendt have interpreted their representations.⁶ In Kafka the future is *Zukunft* or *avenire* in the literal sense that it is a force continually pushing the present back on the past: one encounters the future as an pressure opposing forward motion, so that time seems not to flow in one direction only.

In Augustine's originary representation of the necessary presentism of human perception, rhetoric makes a decisive contribution. In

¹ ARISTOTLE, *Physics*, trans. P. Wicksteed and F. Cornford, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1957, 219b.

² PLOTINUS, *Enneads*, trans. A.H. Armstrong, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1967, 3, 7, 11.

³ See my *Questions of Reception for Vico's De Antiquissima Italorum Sapientia*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 33, 2003, pp. 35-66.

⁴ AUGUSTINE, *Confessions*, 11, 10-31.

⁵ *Ibidem*, 10, 20.

⁶ Arendt discusses the Nietzsche, Kafka and Heidegger in *The Life of the Mind*, ed. M. McCarthy, New York, Harcourt Brace Jovanich, 1978, I, pp. 202-204.

his work on the discipline, Aristotle had divided rhetoric into three genres – the forensic, the deliberative and the epideictic.¹ Aristotle adds that «to each of these a special time is appropriate: to the deliberative the future, for the speaker, whether he exhorts or dissuades, always advises about things to come; to the forensic the past, for it is always in reference to things done that one party accuses and the other defends; to the epideictic most appropriately the present, for it is the existing condition of things that all those who praise or blame have in view».² Moreover, rhetoric's analysis of the passions asserts the intensity of human being's location in time. Anger in Aristotle is the anticipation of retribution for a wrong previously received, which effectively stipulates that anger is a bodily phenomenon that exists in an extended temporal dimension such that the body itself pulls human consciousness out of its pre-temporal autism and stretches it on the rack of time.³ Hobbes, whose enumeration of the passions in Part I of *Leviathan* is a deep meditation on the *Rhetoric* (he had written a breviary of the Aristotle in his capacity as a humanist tutor to the Cavendish family), finds a way of compressing the three tenses into three words in his description of the passion: «Sudden Courage, Anger».⁴

Vico, like Augustine, was a rhetorician and his sense of time is deeply inflected by that discipline. His opposition to method – his critique of French rationalist pedagogy – comes from his conviction that knowledge is prudence and the early emphasis on *phronesis* will later become his entry-point into historical theory, for it is his assertion that acting is a kind of making, that *phronesis* is a kind of *poiesis* that underpins his entire account of cultural history. (That is to say, for example, legal judgments fashion culture by making it explicit.) In the *De ratione* of 1709 the critique of method is expressed as a defense of the orator who possesses a training that enables him to improvise effectively in the public domain.⁵ A year later, in the *De antiquissima* the critique of method becomes an emphasis on the pragmatic nature of British experimental philosophy, which is neither idealist, nor even empiricist, for it is dedicated to the Baconian project of reconstructing nature and knowing its causes by approximating its effects.⁶

¹ ARISTOTLE, *Rhetic*, trans. J. H. Freese, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1926, 1358a-1358b. ² *Ibidem*, 1358b. ³ *Ibidem*, 1370b.

⁴ TH. HOBES, *Leviathan*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, London, J. Bohn, 1839, 3, 43.

⁵ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 799.

⁶ VICO, *De antiquissima*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 125.

This critique of method even becomes in one of his later orations an explicit declaration of the future's unpredictability. In an age like ours, says the Neapolitan, that has witnessed such technological innovation, would it be wise to predict what will and what will not be possible in ages to come? Tools effect not merely a quantitative but also a qualitative alteration in the possible.¹ In his own critique of historicism, Popper said something similar to Marx.²

Vico's rhetorical affinity with praxis was pragmatist in more than merely this instrumental sense, however, for his entire account of truth is orientated to the future in a way that is at least comparable to the way in which C.S. Peirce conceived of *veritas filia temporis*. In the 1725 *Scienza Nuova* Vico makes the very idea of truth itself appear as a corollary of the divine in the aspect of Providence. Drawing implicitly on the Grotian formulation of the problem, Vico equates the category of truth with the practice of making promises.³ Truth is a kind of fidelity. He argues that no one could understand the normative dimension of an utterance (that is, to understand it as a contract) unless they already had an understanding of a future in which lying or non-fulfillment of a contract might become explicit. Providence itself is the central motif of the Vichian account of time, but just as no one has been able to settle the issue of whether Providence in Vico is immanent or transcendent or whether Providence in Vico is anti-modern or pro-modern, so it is unclear whether Providence states Vico's allegiance to a bounded, exhaustive reading of history or simply heightens the acuity with which he identifies the ironies of misprision.⁴ That is to say, Providence itself has a pragmatist di-

¹ G. VICO, *De mente heroica*, in *Opere*, ed. F. Nicolini, Bari, Laterza, 1940, 7, 19.

² K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge, 2002, pp. xi-xii.

³ G. VICO, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle Nazioni*, Naples, Mosca, 1725, p. 41; H. GROTIUS, *De jure belli ac pacis libri tres*, trans. F. W. Kelsey et alii, Oxford, Clarendon Press, 1925, II, 2, pp. 328-331.

⁴ Mark Lilla understands Vichian providence as an anti-modern mechanism. He places a great deal of emphasis on the barbarism of reflection and reads it as a narrative of the decline and fall of the Roman Empire (and by extension of the potential decline and fall of eighteenth-century Enlightened Europe) instead of as a possible future at the point where republics should ideally become monarchies (as in Vico's reading Rome did in the first century before Christ). Jonathan Israel, by contrast, while agreeing that Rome is the paradigm for providential historical form, believes that for Vico Rome represented the effective synthesis of civil equity, that is to say reason of state, and natural equity, that is to say justice considered from the point of view of each individual's utilities and rights. In his estimation of Vico's political affiliation to monarchy, the 'enlightened absolutism' of Augustus justifies retroactively and providentially the 'resistance theory' of Octavian. For Lilla – who is perhaps thinking of Edmund Wilson's appropriation of Vico to a revolutionary tradition by way of Marx's footnote to the Vichian

mension because Providence is simply a word that stands for the fact that human beings appropriate the actions of others for their own ends and render ambiguous utterances more precise by adapting them to new circumstances. In this way, Providence is in fact a Vichian locution for what one might call «the reader as poet».

As Croce reported, «Vico used the word ‘providence’ indifferently in a subjective and an objective sense: sometimes to indicate the human belief in a provident deity controlling their doctrine, sometimes to denote the actual operation of this providence».¹ Not providence itself, but belief in providence founds the first nations: Vico takes *tutte le Nazione esser nate sulla persuasione della Provvedenza Divina*.² Croce regards the second meaning as the more genuine, but here it is the first that interests us more. When Vico describes the *Scienza Nuova* as a rational civil theology of divine providence, he immediately sets about distinguishing his science from the contingency of the Epicureans and the fate of the Stoics, arguing that instead of attending to the blind chance and inexorable cause of the world considered as nature they ought to have investigated providence as it manifests itself in the world of civil institutions. Had they done that, Vico continues, they would have understood the equivalence between providence and human orientation to the future. «They ought», says Vico, «to have studied [providence] in the economy of civil institutions, in keeping with the full meaning of applying to providence the term ‘divinity’ [i.e., the power of divining], from *divinari*, to divine, which is to understand what is hidden *from* men – the future – or what is hidden *in* them – their consciousness».³ As Patrizi had said, commenting on the same divinatory practices, «la prima istoria che al mondo scritta fosse non delle passate cose fu, ma delle future».⁴ Providence, therefore, in addition to being

distinction between the world of nature and the world of men – «what still deserves explanation is how Vico’s scientific conquest of reason could, in the centuries that followed, be construed as a victory for human freedom»; while for Israel, «Vico’s ‘divine Providence’ furnishes what has aptly been termed a ‘natural right to insurrection’ arising from man’s inevitable eventual quest for self-liberation from oppression and exploitation». Compare therefore M. LILLA, G.B. VICO: *The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, p. 234 and J. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 670.

¹ B. CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trans. R.G. Collingwood, New York Macmillan, 1913, pp. 112-113.

² VICO, *Scienza Nuova*, cit., p. 198; *New Science*, cit., § 473.

³ VICO, *New Science*, cit., § 342.

⁴ F. PATRIZI, *Della historia diece dialoghi*, cited by A. Battistini, in G. VICO, *Opere*, Milan, Mondadori, 1990, II, p. 1551.

that which modulates the difference between human intentions and human actions, is a word that stands for human belief in the existence of a power that governs such modulation and that stands, even more literally, for human disposition towards that which is to come as distinct from that which is and that which has been.

The contemporary American pragmatist Robert Brandom argues that the meaning of an utterance is co-ordinate with the list of commitments and entitlements that are pursuant to it. Following in the footsteps of his mentor Richard Rorty, he traces the tradition of such thinking on truth to the eighteenth century and to the rejection of representationalist accounts of language.¹ Neither Brandom, nor Rorty invoke Vico as a forefather of this expressivist, anti-representationalist tradition, although Vico was of course a committed opponent of the Port-Royal logic, itself a *locus classicus* of representationalism. In this respect both have failed to pick up where Max Fisch left off. Fisch, that remarkable American scholar who half a century ago was simultaneously North America's foremost expert in Vico and Peirce, argued that had the Latin of Vico's equation between *verum* and *factum* been infused with the temporal plasticity of Greek he would have anticipated Peirce's announcement of the pragmatic maxim.² The meaning of a proposition, Peirce argued, is the sum of its applicability to human conduct and the crux of what Fisch called the paradox of American futurism lay «in the consequence that propositions ostensibly about the past are, like all others, really about the future».³ Read in this context, pragmatism's commitment to human practice is a compartment of rhetoric's preoccupation with politics as the art of the possible.

Rhetoric's resolute presentism anchors Vico's statement that memory is almost the same thing as imagination.⁴ There is a fundamental comparability between our ability to remember and our

¹ R. BRANDOM, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, pp. 1-44; R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. See also R. BRANDOM, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994.

² M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, ed. G. Tagliacozzo, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1969, p. 424.

³ C. S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1958, v, p. 427; M. FISCH, *Classic American Philosophers*, New York, Fordham University Press, 1996, p. 25.

⁴ G. VICO, *Risposta di Giambattista di Vico*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 152; IDEM, *Scienza Nuova*, cit., p. 394.

ability to fantasize; from the perspective of the *nunc stans* both recollection and expectation are forms of rendering the non-present present. Moreover, memory insofar as it is the way in which one thing recalls another to the mind is, just like imagination, an act of *ingenium* and a manifestation of the eye for resemblance.¹ In his lectures on rhetoric, Vico argued that there is no art of memory, but his voiding of the fourth part of rhetoric was not a slight, but rather a compliment, for memory is not susceptible to art for the same reason that imagination is not susceptible to method: both are too genial, that is to say inspired.² The stream of consciousness – what Joyce got from Vico one might say – is the identity of memory and imagination in the present tense and that interpenetration of the tenses is what drove French theory and practice in Bergson and Proust. Particular mnemonic practices, such as Vico's autobiography, are likewise exercises in the composition of ideas: in attempting to represent the imaginative totality of past intellectual experience, the syntax of the *Vita di Giambattista Vico* is deeply synthetic.

TOWARDS THE MANIFOLD QUALITY OF TIME

How does this predisposition to thinking of time not as a sequence of nows (which may be discrete or continuous), but rather as a temporal manifold in which future and past are experienced as affective and cognitive dimensions of a plastic and mobile now play out in the 1744 *Scienza Nuova*? For the most part Vico's appropriation of the conceit that there was an age of gods, an age of heroes, and an age of men tends to represent those ages as chronologically and historically sequential. Thus, civilization begins in the age of gods, when the myths and legends of the divinities provided a cultural vocabulary in which the first peoples expressed themselves, theological poets all to the extent that they participated in the linguistic commerce of their primitive societies that saw in the natural world portents, the *parole reali* of divine intent. It evolves into an agonistic society of aristocrats who invent the lexicon of Homer's epic poems, rich in poetic characters, in order to articulate and exercise their understandings of person, plot, and punishment in the nascent public sphere of life beyond the patriarchal household. And it becomes in time a more human democratic or republican and ultimately monarchical polity as private anonymous individuals come to be repre-

¹ Vico, *Institutiones oratoriae*, cit., pp. 282-307; ARISTOTLE, *Poetics*, 1459a.

² Vico, *Institutiones oratoriae*, cit., pp. 430-431.

sented on the stage as self-conscious entities, and as the law begins to recognize non-aristocratic persons as individuals with individual utilities and rights and to articulate the juridical dealings with such individuals in a written script that turns actions at law into legislative acts beyond the intent and control of individual justices whose authorship of judgments will be effaced by way of epistolary letters, that is to say writing itself, into the authority of the law as a fabric of more and less harmonized societal commitments.

But this narrative of transformation, although fundamental to the inquiry into being with others at the heart of the *Scienza Nuova*, is not dogmatically adhered to as a historical law. It is a hermeneutic that lays out ideal types of social organization and the ironic transformations of one type into another, so that the new scientist of the nature of nations can investigate particular historical problems with a newly clarified vocabulary of cultural, and indeed semiotic, difference, or better with a repertoire of exemplary insights into the historical forms of Greco-Roman antiquity that invokes in a practical and not formal, theoretical manner aperçus on cultural and semiotic difference. Moreover, placing the *Scienza Nuova* in a historiographic genre is difficult because the text itself is so fragmentary and circuitous, but when one looks carefully it becomes clear that the most historically pungent sections of the work are the corollaries (themselves comparable to the *Notae et dissertationes* of 1722 or section xi of the *De ratione* from 1709) that reinterpret early Roman monarchy and the work of Junius Brutus or that reveal the sense in which Roman law was a serious poem and that these piecemeal considerations properly speaking are neither history, nor philosophy of history, but are in fact – as J.G.A. Pocock says of Machiavelli's *Discorsi* – commentary on history in order to make a diversity of points.¹

Can we say that Vico allowed that the ages could be contemporary? Certainly we can. Poetic speech we learn flows from the ages of gods and heroes into historical time just as does a powerful river that sweetens the salt water at its mouth.² Likewise, that religious way of thinking whereby what men did themselves they attributed to the gods continued to exist in the age of human government.³ Moreover, the scrupulous observation of words characteristic of a Ulysses and characteristic of he who has not the wit to go beyond

¹ J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion: The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 211.

² VICO, *New Science*, cit., § 412.

³ *Ibidem*, § 629.

the letter of the law to its spirit is to be observed in peasants and other crude men of our own day, says Vico.¹ It is even an axiom of the new science of the nature of nations that customs do not change all at once but only by degrees over a long period of time and it follows specifically from this axiom that, although the three basic forms of political organization (rule by the few, the many, and the one) are essentially different as forms and ideally follow one after another in this precise sequence, they nonetheless may also exist simultaneously and constitute admixtures of the preceding with the succeeding form.²

But can the poetic speech, the religious mentality, the scrupulousness of small minds, and the patrician hegemony characteristic of the ages of gods and heroes co-exist with the prose, skepticism, natural equity, and demotic government of historical times as anything more than remnants? Yes, although here Vico's answer is less emphatic and more obscure. In order to discuss the way in which the three kinds of languages identified by Vico (the language of gods, heroes and men, which each had its own kind of character – mute signs, poetic characters, epistolary letters) originated, the Neapolitan finds it necessary to stipulate that just as gods, heroes, and men began at the same time, so the three kinds of language began at the same time too. What Vico says is

Ora per entrare nella *difficilissima guisa della formazione* di tutte e *tre queste spezie e di lingue, e di lettere*, è da stabilirsi questo *Principio*; che come dallo stesso *tempo* comminciarono gli *Dei*, gli *Eroi*, e gli *Uomini*; perch'eran pur *Uomini* quelli, che fantasticarono gli *Dei*; e credevano la loro *natura eroica* mescolata di quella degli *Dei*, e di quella degli *Uomini*: così nello stesso *tempo* cominciarono tali *tre lingue* (intendendo sempre andar loro *del pari le lettere*): però con queste *tre grandissime differenze*; che la *lingua degli Dei* fu quasi tutta *muta*, pochissima *articolata*: la *lingua degli Eroi* mescolata egualmente e di *articolata*, e di *muta*; e 'n conseguenza di parlari volgari, e di caratteri eroici, co' quali scrivevano gli *Eroi*, che ormai dice *Omero*: la *Lingua degli uomini* quasi tutta *articolata*, e pochissima *muta*; perocchè non vi ha lingua volgare cotanto copiosa, ove non sieno più le cose, che le sue voci.³

¹ *Ibidem*, § 38.

² *Ibidem*, §§ 249, 1004.

³ VICO, *Scienza Nuova*, cit., pp. 183-184: «To enter now upon the extremely difficult [question of the] way in which these three kinds of languages and letters were formed, we must establish this principle: that as gods, heroes, and men began at the same time (for they were, after all, men who imagined the gods and believed their own heroic nature to be a mixture of the divine and human natures), so these three languages began at the same time, each having its letters which developed along with it. They began, however, with these three very great differences: that the language of gods was almost entirely mute, only very slightly articulate; the language of the heroes, an equal

Interpretation of this passage is difficult, because it appears that Vico has contradicted what many scholars take to be one of his chief historical insights. Scholars credit Vico with theorizing historical time. Historical time is different from time qua the fourth dimension in that while proximity to other historical events is immaterial from the point of view of time qua the fourth dimension (because time qua the fourth dimension possesses units of measurement that are not themselves events), such proximity is of the essence for historical time, for historical time asserts that the unit of significance is not the individual event, but rather the matrix of relationships between the events, practices, and structures of a particular epoch. That matrix becomes a context in which particular events, practices, and structures take on particular values (veridical, social, ethical, aesthetical) that they would not possess in other contexts.¹ This is contingent, significant compossibility, which is to say that it could be other than it is, is nonetheless value-producing as it is, and is greater than the sum of its parts because the coincidence of the parts manifests the meaningfulness of their intrication. One might think of this form of 'historicism as contextualism' as a radicalization of the rhetorical concept of decorum, as a systematic inquiry into the fabric of suitability woven by any given social system. This is what Vico means by *Setti di tempi* as he explains when he says that «the customs of the age are the school of princes, to use the term [seculum, age] applied by Tacitus [in the *Germania* at 19] to the decayed sect of his own times, where he say, *Corrumperet corrumpti seculum vocatur* – 'They call it the spirit of the age to seduce and be seduced' – or, as we would now say, the fashion».²

But what are we to make of Vico's statement here that these various historical compossibilities are themselves compossible? Croce's response was to say that «since the nature of the mind which underlies these cycles is outside time and therefore exists in every moment

mixture of articulate and mute, and consequently of vulgar speech and of the heroic characters used in writing by the heroes, which Homer calls *semata*; the language of men, almost entirely articulate and only very slightly mute, there being no vulgar language so copious that there are not more things than it has words for»: *New Science*, cit., § 446.

¹ Erich Auerbach's is one of most concise expressions of this interpretation of Vico, while Amos Funkenstein's is one of the most sophisticated. See E. AUERBACH, *Vico and Aesthetic Historicism*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 8, 2, 1949, pp. 110-118 and A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 279-289.

² VICO, *New Science*, cit., § 975-979.

of time, we must not exaggerate the difference of the periods».¹ It is dangerous to put too much emphasis on this one passage; interpretation cannot rely on anomalies; *einmal ist keinmal*. Interpretation of this statistical outlier is also perilous because Vico seems very close to forcing upon himself insights that are extremely sophisticated and intrinsically interesting.² In wishing to give Vico the benefit of the doubt, one may well impute to him a doubt that he did not have. Yet attempts to neutralize the passage are unconvincing³ and, having emphasized clearly the caveat that in harmonizing this statement with the spirit of Vico's thought one runs the risk of doing violence to that thought, it is reasonable to hypothesize about what would follow from this statement if it were taken to be paradigmatic and generative.

Nowhere does Vico state explicitly that time is neither sequence, nor continuum, but rather manifold, despite the fact that he could have taken up the conception of manifold from Augustine, and despite the fact that he does grapple with the difficult consequences of understanding space or time either as a sequence of discrete units or as a continuum (as Aristotle represents those consequences in his discussion of Zeno's paradoxes) and does arrive at a Leibnizean solution asserting the priority of potential for movement over movement itself when he articulates his understanding of *conatus*.⁴ But

¹ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Naples, Bibliopolis, 1997, p. 125. If it be suspected that Croce's idealism has infected his reading of Vico, then it would be well to consider also the extent to which Hegel – himself accused of a rigid classification of historical becoming – shares with Vico a profound orientation to the future. This, in fact, is the argument of Alexander Kojève in his *Hegel à Jena*. For discussion of that connection, see ARENDT, *Life of the Mind*, cit., II, p. 46.

² While Fausto Nicolini sees nothing out of the ordinary in the passage, Antonino Pagliaro has placed a great deal of emphasis on Vico's assertion that the three ages of gods, heroes, and men are simultaneous, arguing as Andrea Battistini explains that «il rapporto complementare è non più di esclusione tra l'attività fantastica del creare immagini e l'attività raziocinativa dell'organizzare le voci convenzionali consente un esame del linguaggio di tipo fenomenologico, al posto di quello meramente genetico». Pagliaro argues that this passage responds to a weakness perceived by Vico in his account of the evolution of signs. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, Rome, Edizioni di Storia e di Letteratura, 1949, I, p. 183; A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, in IDEM, *Altri saggi di critica semantica*, Messina, D'Anna, 1961, pp. 421-424; A. BATTISTINI, in G. VICO, *Opere*, cit., 1990, II, p. 1590.

³ Pagliaro's reading is contested by Gino Bedani, who argues that when Vico «states that the three epochs and the three corresponding forms of language began 'at the same time,' he does not mean at the same time *as each other* but rather at the same time or point in (*the histories of*) the different nations». G. BEDANI, *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the Scienza Nuova*, Oxford, Berg, 1989, pp. 63-64. But Pagliaro's reading is considerably more reasonable.

⁴ The best articulation of the manifold in Augustine occurs at *Confessions*, 11, 20. It

that conception is implied (or can usefully be inferred) when Vico says at § 446 that «they were, after all, men who imagined the gods and believed their own heroic nature to be a mixture of the divine and human natures» because it is once again human beings doing the imagining and the believing, such that the ages of gods, heroes, and men (one is tempted to say *temporalities* of gods, heroes, and men) are dimensions or modes of the human cognitive apparatus. Temporal idealists will argue precisely that our understandings of naturalized, ordinary time derive from the world-time and originary time of social and cognitive experiences and that we have attributed to nature what we ourselves have invented.¹ Vico may not be an idealist about time, but he is certainly a humanist about temporal experience and this is precisely what we see when he sketches out his understanding of 'Poetic Chronology' in Book II of the *Scienza Nuova* at § 732, where he says, asserting again the manifold quality of the temporal manifold, that «even nowadays the peasants of Tuscany, the nation most highly regarded for its speech in all Italy, instead of saying 'three years' [...] says 'we have harvested three times'». Even the chronology of the annual cycle of seasons – alongside which humans note the monthly phases of the moon and the passing of day and night, and derive from those decades, centuries, and millennia, on the one hand, and hours, minutes, and seconds, on the other – is a cycle of human activities before it is a cycle of astronomical phenomena, such that the quality of this time as human experience is prior to its quality as cosmological event.

If the ages of gods, heroes, and men do not constitute a narrative of development in any one place and time but rather set up particular developments in Mediterranean antiquity as paradigms for the different ideal types of *Zeitgeist* (or *Setti di tempi* as Vico calls them²), and if these ideal types, having now been abstracted from the places and times in which they were held really to have existed, can in point of fact co-exist in any given place and time, does it in any way follow that the difference between the ages is not merely a function of the

ought to be said that when he cites Augustine, Vico almost always cites from *The City of God*, where the emphasis (in Book 12 for example) is on questions relating to time as a metaphysical rather than phenomenological category.

¹ This is the interpretation that William Blattner gives to *Sein und Zeit*, where ordinary time is seen to be derived from world-time (which is characterized by datability, spannedness, significance, and publicity), which is in turn derived from the temporal manifold of originary time where the phenomenological dimensions of past, present, and future are simultaneous. W. BLATTNER, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

² VICO, *New Science*, cit., §§ 975-979.

semiotic, religious, ethical, and political differences aligned with the historical demarcations, but can in fact be thought of as a function of a genuinely temporal (and not merely historical) difference in the sense that the temporal matrix of each ‘age’ has a different structure because the structure and sequence of imagination, inference, and allusion is different? The question, then, is whether Vico – who certainly articulates both a theory of the cyclical return of the same at the level of civilizations and a description of radical difference in the past (and whose description of the latter is far more edifying than his theorization of the former) – identifies different temporal manifolds. If a temporal manifold is the simultaneous presence of past, present, and future as memory, attention, and expectation, and if Vico’s is a study of the different ways in which memory, attention, and expectation can exist as a fabric of common places, tropes, inferences, and passions in different forms of society, then has Vico not adumbrated the historicity of temporal manifolds themselves? The answer here is that in effect this is what Vico has achieved. But, having not claimed either that this was his aim or that this is what he has achieved, Vico has not been recognized for it.

There is a sense, important to note, in which Vico has considered the historical variability of semiosis in such a way that there is a clear way forward not only to the temporal manifold itself, or even to the manifold character of the temporal manifold, but also to the historical variability of those manifold temporal manifolds. Ironically, it is by admitting that his narrative and chronological history of imagination should not always be construed literally, by admitting that the different time structures of real words, poetic characters, and vulgar letters can also be simultaneous that he expressed interest in, and the possibility of, temporality in the non-diachronic, that is to say synchronic and manifold, sense. Vico does not say that the simultaneity of the language of the gods, heroes, and men is a universalized simultaneity (that is, that the time structures of the language of gods, heroes, and men co-exist not only in the same place and time, but also in and between each and every individual in that place and time), but to assume the opposite (that is, that the language of the gods, heroes, and men co-exist in the same place and time only in the sense that some individuals use the language of the gods, while others use the language of the heroes, and still others use the language of men, such that in no single individual is the time structure manifoldly manifold) is to impute our concerns to Vico, because this obsession with individuals is incongruent with Vico’s obsession with the supra-individual.

In any case, the point holds regardless, because the ages of gods, heroes, and men have differentiable time-structures. Take the languages for example. The language of the gods, the *parole reali* of natural events and propitiatory responses and appeals maintains an elementary tension between events or actions in real time (live, as it were, unique and unrepeatable) and an absolutely arbitrary otherness in the future. This is the time-structure of helplessness. In contradistinction to the mute quality of these real words (event and ritual), the language of the heroes is articulate. Already the time-structure of the languages is different because the nature of the audience is different. The language of the heroes is the language of Homer, and because Vico rejects the notion that the Homeric script reputedly commissioned by the Pisistratids is the true Homer and hypothesizes instead that the language of Homer was a spoken and not written dialogue performance between the persons of the first aristocratic commonwealths, the rhapsodes who themselves are poetic characters for the public representation of speech and contestation, it follows that the language of the heroes is one in which real time performance recalls and idealizes other real time performances, thereby establishing them – the ferocious deeds of Achilles and the cunning strategems of Ulysses – as poetic characters for particular forms of social exchange, as signs idealizing the past as episodes that are then available for future use. But that use will remain characterized by the essentially dialogical character of oral performance, which dies a thousand times and is reborn a thousand more from one rendition to the next, so that the futurity of the language of the heroes is always proximate, immediate, and interactive.

In this sense 'Homer' is a poetic locution for the heroic mind of pre-Socratic Greece in a sense that is comparable to the sense in which 'the law of the Twelve Tables' is a poetic locution for the heroic mind (or better, social practice) of pre-scriptural Rome, but essentially different from the *corpus juris civilis* as it comes over time to be expressed in vulgar letters as written legal code. Vico's preferred manner of marking the difference between poetic character and vulgar letters is to call the letter epistolary and point out that communication without co-present interlocutors is possible with script in a way not possible with the articulate, but non-scriptural semiosis of the language of the heroes. But although it is the spatial metaphor that delineates writing, space can be read here also as time (as so often it can), because writing establishes the conditions of possibility for a death of the author that does not prefigure or necessitate

a concomitant end to communication. Script establishes interpretation as an activity of scholars who may be distant one from another in both space and time and from the author long dead or even effaced. Script transforms the rhetorical situation into a hermeneutical situation, but the time-structure of the semiosis involved is not thereby destroyed; it is simply once more altered. Writing may certainly facilitate dialogical exchange – corresponding with the dead is an innovative extension of the epistolary genre and not its essence – but what distinguishes the language of men from the language of the heroes as a semiotic form for Vico is its capacitation of non-interactive communication. Rome is the great legal system of antiquity, says Vico in the *Diritto universale*, because unlike the Spartans they wrote down their laws and unlike the Athenians they did not revise them at every opportunity.¹ This non-interactive communication carves out a new temporal horizon, an unimaginable future together with an unimaginable past. Thus, it is in the age of men that Vico's historical commentary on radical difference in the past comes into being and if in the first instance his unearthing of an ancient wisdom of the Italians from the Latin language (that is to say from its scriptural remains) was a quasi-utopian project that aimed ostensibly at the recovery of a metaphysics from the ancient past that was superior to that of the moderns, this just goes to show how fine is the line between utopia as radical difference in the past and utopia as radical difference in the future, a line that was traversed, it might be added, in the early modern period before and after Vico.²

¹ VICO, *De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., pp. 290-291.

² Significantly, it is precisely on the issue of the interdependence of past and future that the best historians of eighteenth-century historiography have worked. If J. G. A. Pocock (who first at Canterbury and then at Cambridge was in contact with Karl Popper and Herbert Butterfield) is committed to describing how early modern minds came to conceptualize radical difference in the past, then Reinhart Koselleck (who was acquainted while a student at Heidelberg not only with Carl Schmitt, but also with Martin Heidegger) is obsessed with understanding how the Enlightenment came to possess such a faith in the possibility of radical difference in the future. Both nevertheless believe that such historical imagination is constitutive of political action. Utopia becomes a corollary of Antiquity when the antique can be understood as a complex of socio-cultural operations that exhibits systemic differences from the modern. Compare J. G. A. POCOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 1-2, to R. KOSELLECK, 'Spaces of Experience' and 'Horizon of Expectation': *Two Historical Categories*, in IDEM, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. K. Tribe, Cambridge (MA), MIT Press, 1985, pp. 267-288, and IDEM, *The Temporalization of Utopia*, in *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 84-99.

CONCLUSION

This is a speculative line of inquiry, one that does not so much present new evidence as connect points that have not previously been connected, such that a hitherto neglected trajectory implicit in Vico's work may become visible. As such, this line of inquiry cannot establish a new paradigm within which we should understand Vico's place in the history of historical thought. Instead it can only undermine the confidence with which we summarize Vico's place in that history, for alongside Vico's conception of historical contextualism, there exists a less dominant, but equally significant understanding of temporal experience. Movement from the structure of cognition to the structure of the world (and vice versa) is endemic in Vichian humanism, so the phenomenological dimension of time should not come as a surprise. That dimension is, in the first place, most conspicuous in the intersection of prophecy and poetry, but once discerned in the abstract it becomes a recurrent, although ill-developed and half-described, theme in Vico's work. With this new emphasis on the manifold quality of temporal experience aspects of the troubling passages of § 446 in the 1744 *Scienza Nuova* begin to take on new meanings. The simultaneity of the three ages of gods, heroes, and men proposed by that passage is unintelligible if a strict version of historical contextualism is adhered to, but § 446 becomes not merely intelligible, but even highly suggestive if the manifold quality of time is invoked.



GIUSEPPE CIVATI
WITTENBERG, ADDIO:
BRUNO, LA PERENNIS SOPHIA
E LO STRANO CASO DEL MOSTRO LERNEO

La sapienza costruisce la sua casa,
la stoltezza con le proprie mani la distrugge.
Proverbi, 14, 1.

LE ‘STAZIONI’ DELLA SAPIENZA CHE RITORNA

FRANCESCO FIORENTINO nella sua introduzione alle opere latine di Bruno, presentando l'*Oratio valedictoria*, aveva scritto che si trattava di opera di scarso valore filosofico, interessante piuttosto per la biografia di Bruno che per la sua produzione di pensiero.¹ Sappiamo da tempo che non è così,² e che anzi si possono individuare in essa temi filosofici espressi con grande lucidità e precisione, nonché alcuni elementi di interesse assoluto per una migliore comprensione dell’opera bruniana della fine degli anni Ottanta.

La trattazione del fin abusato motivo della *prisca theologia* è ad esempio un elemento da leggere e valutare con attenzione. In Bruno il tema è molto frequentato, e possiamo trovarlo in numerose opere e declinazioni, nelle diverse sfumature che esso assume nei *Dialoghi italiani* (in particolare nello *Spaccio*)³ e nelle opere magiche.⁴ Celebre è il passo del *De l’infinito*, nel quale Elpino proclama: «Sono amputate radici che germogliano, son cose antique che rivegnono, son veritadi occolte che si scuoprono: è un nuovo lume che dopo lunga notte sspunta all’orizonte et emisfero della nostra cognizione, et a poco a poco s’avicina al meridiano della nostra intelligenza».⁵

¹ Si vedano le pagine introduttive (dedicate a Francesco De Sanctis) a BOL 1,1, in particolare p. 22.

² Cfr. S. RICCI, *Giordano Bruno nell’Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000 e M. A. GRANADA, *Cosmología e polemica religiosa negli scritti del 1588*, in *Giordano Bruno in Wittenberg 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, a cura di Th. Leinkauf, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, ripreso in lingua spagnola in M. A. GRANADA, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcellona, Herder, 2002, pp. 127-167.

³ Nello *Spaccio*, come è noto, il tema è ricco di suggestioni: cfr. ad esempio il dialogo terzo, *Spaccio*, BDFI 636 sgg.

⁴ Si veda l’incipit del *De magia naturali*, BOM 160.

⁵ *Infinito*, BDFI 423.

La medesima questione è posta da Teofilo in un celebre passo della *Cena*, in cui ricorda come alla vicissitudine delle cose corrisponda anche quella delle «opinioni et effetti diversi»:

Si noi siamo nel giorno, e la luce de la verità è sopra il nostro orizonte, ovvero in quello de gli aversari nostri antipodi; si siamo noi in tenebre, o ver essi; et in conclusione si noi che damo principio a rinnovar l'antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno: e questo certamente non è difficile a determinarsi, anco giudicando a la grossa da frutti de l'una e l'altra specie di contemplazione.¹

Lo schema dell'avvicendarsi di epoche del giorno e della notte, della luce e delle tenebre è poi al centro della ripresa del *Lamento dell'Asclepio* nello *Spaccio* e si riferisce alla riscoperta dell'antichissima sapienza nell'epoca dell'*oblio* cristiano e aristotelico.

Ma tutti questi sono temi ben noti. Ciò che ci interessa sottolineare è che nell'*Oratio*, la stessa tematica ci appare in veste diversa e originale rispetto al resto della produzione bruniana, con una particolare curvatura che lo schema storico-filosofico assume anche in ragione di finalità retoriche e di obiettivi filosofici parzialmente diversi dall'atmosfera che regna sui *Dialoghi italiani* e che fanno segno all'età abbastanza felice di Bruno a Wittenberg. È noto il tema con cui la dottrina dei *prisci* viene introdotta dal Bruno che si sta rivolgendo al mondo accademico tedesco. Si tratta del *topos* delle tre forme della sapienza, delle sue tre 'case'. La prima è eterna ed appartiene esclusivamente alla trascendenza divina; la seconda è costituita dal mondo sensibile e dalle sue leggi; la terza, infine, è rappresentata dall'anima umana. Di quest'ultima Bruno, riprendendo il libro di *Giobbe*, ci dice: «Abito nel consiglio, intervengo nei pensieri eruditi, mia delizia è stare coi figli degli uomini». Della terza casa Bruno descrive le sette colonne, tema già biblico (*Proverbi* 9,1),² articolato con il riferimento alle sette arti liberali, in una declinazione particolare, come già illustrato da Granada, nella quale lo schema tradizionale delle sette arti è, appunto, modificato, attraverso l'unificazione delle quattro scienze matematiche in una sola, la *mathesis*, per dare spazio alle tre discipline superiori: la fisica, la morale e la metafisica.³

Gli aspetti più interessanti di questa terza casa della sapienza li scopriamo, seguendo Bruno, «si ad memoriam hominum respiciamus».⁴ Sette sono le colonne, e sette sono i momenti, le epoche, le tappe storiche della sapienza. La prima 'stazione' in cui essa apparve fu presso gli Egizi, e presso gli Assiri tra i Caldei. Poi presso i magi persiani, sotto Zoroastro. Poi fu

¹ *Cena*, BDFI 34.

² «La sapienza ha costruito la sua casa, ha drizzato le sue sette colonne».

³ M. A. GRANADA, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 74. Per il motivo delle tre forme della sapienza e la polemica implicita con il cristianesimo, si veda ivi, p. 73.

⁴ *Orat. valed.*, in BOL I,I 16.

il turno degli Indiani, tra i Gimnosofisti. Poi approdò presso i Traci e nello stesso tempo presso i Libici, rispettivamente con Orfeo e Atlante. In quinto luogo, dice Bruno, la sapienza fu in Grecia, con Talete e gli altri saggi, per giungere poi sulle coste italiche, con Archita, Gorgia, Archimede, Empedocle e Lucrezio. E, infine, presso i Germani, ai suoi tempi.

«*Cum Jove et imperio, coelestique curiae imagine*» la sapienza e con essa la verità hanno, appunto, secondo uno schema vicissitudinale richiamato poco fa, seguito una particolare traiettoria nel corso della storia dell'umanità. Notiamo *en passant* come essa possa apparire come una vera e propria 'circolazione' che ricorda da lontano teorie storiografiche di grande successo nella nostra tradizione filosofica, che finirono con riguardare proprio l'opera e la figura di Bruno. Si tratta di un percorso sinuoso, una sorta di *translatio imperii et veritatis*, che collega potere e sapienza, con una riflessione di grande significato, soprattutto se si ricorda che, nell'opinione di Bruno, la *chance* filosofica di un ritorno e insieme di una *renovatio*, alla fine dei secoli bui del cristianesimo e dell'aristotelismo, ha insieme un significato filosofico, religioso e politico, e questi elementi non sono affatto separabili. Come aveva scritto nello *Spaccio*: «non è vera, né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l'intelletto razionale».¹

Ciò fa segno anche alla questione politica fondamentale di Bruno, che mira all'affermazione della *libertas philosophandi* che un sistema politico deve assicurare e garantire. Questo è il senso profondo, del discorso di addio dell'8 marzo 1588. Bisogna creare le condizioni, potremmo dire, rovesciando la metafora biblica evocata da Bruno, le condizioni perché la sapienza trovi – anzi, ritrovi – finalmente la propria dimora, sulla terra. Anche qui con riferimento biblico a *Siracide*, 24, 3-7:

Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo,
e come vapore ho ricoperto la terra.
Ho abitato nelle altezze del cielo
e ho passeggiato nel profondo degli abissi.
Sui flutti del mare e su tutta la terra,
in ogni popolo e nazione avevo dominio.
Ciò nonostante ho cercato un luogo di quiete,
qualcuno, nel cui podere sostare.²

¹ Il collegamento tra sapienza e legge è anch'esso, com'è noto, di ascendenza biblica. Lo si può trovare in *Siracide*, 24, 23-24, dove, si segnala, è richiamata una metafora che troviamo in Bruno, sul corso dei fiumi: «Essa [la legge] trabocca di sapienza come il Pison e come il Tigri nei giorni delle primizie, effonde l'intelligenza come l'Eufrate e come il Giordano nei giorni di raccolto». La metafora è ripresa nell'*Oratio valedictoria*, in BOL 1,1 24. Sul collegamento tra Legge e Sofia nello *Spaccio* e sul vincolo con la critica di Lutero nel *De libero arbitrio erasmiano* si veda A. INGEVNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

² L'epoca dell'oblio e della stoltezza è presente anche in *Sapienza*, 10, 5 e, nel rapporto tenebre-luce, in *Sapienza*, 17, 1.

Una *translatio* che è anche ‘volo’ della filosofia, secondo la metafora spesso adottata da Bruno,¹ tra le diverse epoche e le diverse zone di quella vera e propria *geofilosofia* più volte descritta dal pensiero rinascimentale, che com’è noto privilegiava in particolare l’origine orientale della sapienza e il debito verso di essa di tutta la tradizione filosofica occidentale. ‘Volo’ anche come ‘esodo’ della sapienza e della verità, che corre parallelamente alla vicenda esistenziale dell’esule Bruno: in uno schema che ricorda direttamente alcuni passaggi del libro della *Sapienza*² e che ha più di un elemento di connessione con l’esperienza biografica di Bruno e con il suo percorso di esule alla ricerca di «qualcuno, nel cui podere sostare» come nell’immagine biblica.

Ci sono, dunque, elementi determinati dall’occasione e dal contesto, e su questo non vi sono dubbi. Non è un caso che la lunga e un po’ pedissequa teoria di figure filosofiche evocate da Bruno serva allo scopo di tessere l’elogio del mondo culturale tedesco. È quindi evidentemente orientata la scelta dei riferimenti ai *prisci*, e ancor di più la discussione dei loro epigoni ed eredi attuali. Del resto, anche questo ci dice qualcosa a proposito della grande versatilità della *prisca theologia* in tutte le sue manifestazioni, che abbiamo visto mutare nel corso dei due secoli. Anche nell’*Oratio valedictoria* troviamo la fondamentale predisposizione di questa dottrina ad adattarsi – quale struttura apologetica paradigmatica – aderendo perfettamente alle necessità di chi l’adotta. Anzi, potremmo dire che anche dall’impianto della storia della *sophia* offertoci dall’*Oratio* emerge un dato fondamentale, ovvero che le modifiche dello schema della *prisca theologia* siano una dichiarazione e un segnale: dichiarazione delle intenzioni dell’autore e segnale evidente per l’interprete che voglia descriverle in modo compiuto.

Ciò è ancora più evidente in Bruno, ove – nel confronto tra i dialoghi del periodo londinese e questo breve, ma significativo discorso – appare con forza il passaggio da una impostazione molto radicale nella indicazione dei ‘salti’, dei conflitti e della discontinuità, ispirata a cicli di lungo periodo, a una descrizione della storia della sapienza come sapienza eterna, certo occultata, ma comunque presente nella storia del pensiero. E, insieme alle differenze, appare la comunanza di prospettive tra questa e quelli: ovvero,

¹ Cfr. il terzo sonetto che conclude la proemiale epistola del *De l’infinito*: «Quindi l’ali sicure a l’aria porgo, né temo intoppo di cristall’o vetro; ma fendo i cieli, e a l’infinito m’ergo», *Infinito*, BDFI 322.

² Il libro della *Sapienza* sembra essere una ricca miniera di riferimenti per il testo bruniano, in modo particolare la sezione dedicata alla sapienza nella storia della salvezza: si veda, ad esempio, la missione della sapienza come strumento di libertà e di salvezza, in riferimento alle vicende dell’esodo e alla liberazione dalla schiavitù (*Sapienza*, 10,15). Il carattere di liberazione della sapienza è quindi collegato alla libertà del pensiero. Come segnalato da Bruno, l’*Oratio* è una ‘lode della Sapienza’ («*Sophiae laudes*», BOL I,1 3; GRANADA, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., p. 3 sgg.) influenzata dal retaggio veterotestamentario.

uno schema che ancora una volta trascura la tradizione religiosa del cristianesimo (questa volta non condannandola, ma escludendola deliberatamente dalla storia della sapienza) e in cui si fa segno, con grande forza, alla necessità di un cambiamento per l'epoca attuale, solo sostenuta – nel discorso di addio alla comunità accademica di Wittenberg – da un maggiore ottimismo. Anche qui la *sophia* è associata al tema della luce, e alla sua vittoria sulle tenebre, come già in diversi luoghi dell'opera di Bruno. Ma qui la luce, nell'elogio di Lutero e della Germania del tempo, è finalmente accesa e visibile, a confermare che vi è una possibilità, l'occasione per un ritorno di quella verità antica che si è smarrita così profondamente nel corso dei secoli.

Dello stesso spirito è l'allungamento della tradizione della *sophia*: si estende, infatti, il novero delle manifestazioni della verità, che hanno trovato casa tra le genti, in una «grande alleanza» di tradizioni e di scuole che ha consentito all'umanità – e quindi può consentirle ancora una volta – di avvicinarsi al divino. Ciò non toglie però che a manifestarsi sia proprio la verità antica e vera già celebrata nello *Spaccio*, e l'assenza della casa cristiana è, a maggior ragione in uno schema più continuista, ancora più evidente e dichiarata.

Si conferma anche qui che l'opera di Bruno presenta uno schema radicale e rovesciato rispetto a quello ficiiano – cui si oppone in modo dichiarato, rovesciando appunto le sue strutture portanti – avvicinandosi piuttosto a uno schema à la Pletone, in cui il tramonto del cristianesimo può aprire l'alba della verità, ma non solo: come voleva lo stesso Pletone, nelle pagine introduttive delle *Leggi*, anche per Bruno è necessario superare quella coltre di dimenticanza e di oblio, di pedanteria e di falsa sapienza, riprendendo i fili spezzati della tradizione della verità e della genealogia della sapienza: «noi ci conformeremo a questi sapienti, senza cercare di introdurre nulla di nuovo intorno a soggetti così impegnativi e senza accogliere nessuna innovazione moderna di qualche sofista»,¹ ovvero di coloro che – diversamente dai sapienti, che si attengono scrupolosamente alla tradizione – pretendono di introdurvi dei cambiamenti, per apparire originali e inseguire le loro foie di falsa gloria.² Nessuna innovazione, dunque, nessun 'salto' nella tradizione, ma la ricerca della sapienza originaria e perduta.

L'impianto della *prisca theologia* in Bruno si basa sulla necessità di riprendere l'antica *magia* contro la *falsa religio*. È quindi una lettura fortemente orientata in senso eterodosso dei temi già noti nella filosofia del Quattrocento e una vera e propria riedizione della radicalità del Pletone. E il disegno bruniano, profondamente ispirato a un primato della filosofia (anche nell'*Oratio* è della *sophia* che si descrive la storia, come vedremo più oltre) e sempre a una sua totale autonomia, ha segno immediatamente politico, tanto che nella sua ricostruzione storica verità e filosofia seguono percorsi

¹ G. G. PLETONE, *Traité des Lois*, a cura di R. Brague, Paris, Vrin 1982, p. 32 (la traduzione è nostra).

² Ivi, p. 34.

paralleli, confermandosi a vicenda nell'individuazione delle case della sapienza e dei troni che governano il mondo.

L'impianto che più ricorda quello dell'*Oratio*, nell'opera bruniana, lo troviamo nel *De magia*, nel suo *incipit*, che, secondo uno schema noto, muove da un'analisi della tradizione da cui la magia prende le mosse. Il primo significato di questa magia, ci dice Bruno, è quello di sapienza, e i maghi, per definizione, sono appunto sapienti. Anche qui si fa riferimento a uno schema più continuista, nel quale, è la storia della magia ad essere presentata come una lunga tradizione ininterrotta che muove dall'antico Egitto.¹ Ciò che colpisce di più, in questa nostra analisi, è però il fatto che la magia è presentata come sapienza, con una corrispondenza molto significativa del dettato storico-filosofico della *sophia perennis* presentato nell'*Oratio*. La magia dei Trismegisti è la *sophia* dei greci e la sapienza dei latini.

Ma ciò che più interessa non sono queste immediate relazioni che il Bruno tratteggia di fronte agli uditori a Wittenberg. È quella espressione, «*sed etiam diu olim perdite et sepultae illius veritatis erutores*»,² che attesta il motivo, consolidato in Bruno, della *restitutio* dell'antica verità, oltre al cristianesimo e all'aristotelismo, nel campo questa volta della astronomia, con la rinuncia all'«esorbitante» filosofia peripatetica, ai suoi errori e ai suoi inganni, per ritornare a quella sapienza antica e perduta, che allignava tra i Caldei e i Pitagorici e che ritorna a noi dopo secoli di dimenticanza. Ennesima declinazione del tema della ripresa, del ritorno e della rinascita che ispira, quale mito influente su tutta la filosofia della storia rinascimentale, la sua intera letteratura.

Ciò che sorprende è per la verità trovare in Bruno uno schema così continuista, sul quale vale la pena di soffermarsi ancora. È evidentissima infatti l'enfasi posta questa volta sull'unità e sulla convergenza teoretica, sull'antica verità, certamente, ma anche sul suo percorso e sulla sua 'tradizione'. Ovvero, con espressione che fa segno al ciclo vicissitudinale, alla *successiva quaedam vicissitudo* con la quale si dice che la verità «*solum vertisse et sedes mutasse videatur*»:³ un ciclo vicissitudinale che non guarda più tanto al grande *rovesciamento*, al cambiamento di *paradigma*, alla *rottura* concettuale, ma mira a individuare le tappe della verità, le stazioni e le case in cui essa si è fermata nel corso dei secoli.

È stato notato che il ciclo vicissitudinale della storia rispecchia fedelmente quello della cosmologia, in altri testi, come nel passo della *Cena* da cui, tra l'altro, siamo partiti. Qui però ci troviamo di fronte a una posizione e una insistenza quasi steuchiane, ovviamente rovesciate, perché lo schema

¹ Si tratta del già richiamato passo del *De magia naturali*, BOM 160. La principale differenza rispetto allo schema dell'*Oratio* è il riferimento agli Ebrei, e, *apud Hebraeos*, ai cabalisti. La tradizione, però, anche in questo caso, come altrove, non proviene dagli Ebrei, ma giunge a loro da precedenti orientali.

² *Orat. valed.*, in BOL 1,1 19. Per il riferimento al recupero dell'antica astronomia tramite la lode del langravio Guglielmo di Assia si veda M. A. GRANADA, *Cosmologia e polemica religiosa negli scritti del 1588*, cit., p. 100 sgg.

³ Ivi, p. 16.

apologetico riguarda la storia della sapienza umana, ma rifiuta qualsiasi riferimento alla cultura e alla tradizione cristiana, che appare quindi quale unico elemento ‘estraneo’ alla storia della verità, rendendo evidentemente ancora più forte l’attacco al cristianesimo, che interrompe e oscura un’epoca felice, costringendo il percorso della verità a farsi ancora più sìnuoso e sfuggente.¹

Della tradizione religiosa rimane solo il riferimento veterotestamentario, attraverso il linguaggio adottato da Bruno, e le numerose citazioni, da Giobbe a Salomone. Se infatti Saverio Ricci ha commentato che «l’omissione – in questa vicissitudine di successioni di Minerva, che “ha cambiato paese e mutato sedi” più volte, nella storia dell’umanità – riguarda gli ebrei»,² non si può non notare la presenza di numerosi citazioni dell’Antico Testamento e una sua presenza tra le righe, in un vero tessuto di riferimenti, che non fa certo pensare ai toni dello *Spaccio*. Anzi, il tratto caratteristico di tutta la storia della sapienza che qui Bruno delinea è dichiaratamente veterotestamentario, e si rifa in particolar modo ai libri sapienziali della Bibbia, in cui ricorre spesso il tema della sapienza personificata, anche per alcuni elementi, presenti ad esempio nella descrizione dell’abbigliamento di Minerva, che ricordano il timore che si deve provare verso la sapienza e verso colui, molto terribile e assiso sul suo trono (*Siracide*, 1,6), da cui essa promana. Detto ciò, è però vero che nel percorso della sapienza, pur declinato in costante riferimento al testo biblico, non appare la casa di Gerusalemme ed essa non è annoverata tra le «nazioni sante» toccate dalla sapienza divina: anzi, anche in questo caso non si può non rilevare come

¹ Questa perennità fa riferimento a *Proverbi*, 8, 23: «Dall’eternità sono stata costituita dall’inizio, prima dei primordi della terra». Vi è un unico precedente analogo in Bruno, nell’individuazione delle tappe, questa volta, del fraintendimento della verità: si tratta dello schema adottato da Bruno nella *Cabala del cavallo pegaseo*, in modo particolare nella prima parte del secondo dialogo, quando si ricorda – riprendendo il mito dello *Spaccio* – come Onorio non beva l’acqua del Lete e possa sottrarsi alla vicissitudine, proprio perché ne segue le mosse, e può quindi descrivere le trasmigrazioni della propria anima e con esse il piano più profondo della vicissitudine stessa. Questo schema porta Onorio, nella seconda parte del secondo dialogo della stessa opera, a descrivere la sua incarnazione in Aristotele, in una vera e propria ‘perennità’ dell’asino che diviene «or un filosofo, or un poeta, or un pedante» (*Cabala*, BDFI 723) pur conservando una «sedia» in cielo, a cui riporta di volta in volta «la memoria delle specie le quali nell’abitazion corporale avevo acquistato; e quelle medesime come in una biblioteca lasciavo là quando accadeva ch’io dovesse ritornar a qualch’altra terrestre abitazione» (*ibidem*). Aristotele è di quei ricordi, di quelle «specie memorabili» una figura eminenti, così come sarà invece puntualmente evitato nello schema dell’*Oratio*. Qui non c’è dunque alcun attacco ad Aristotele: egli non viene affatto menzionato. Così come il cristianesimo è menzionato soltanto quando si celebra la figura di Lutero e per un fugace e pungente accenno all’abito talare di Cusano, a cui Bruno non sa rinunciare nemmeno questa volta (*Orat. valed.*, BOL I,1 17). Anche per questo motivo, l’esaltazione di Lutero è, come vedremo per altro tra poco, da rileggere con opportune lenti e senza precipitare verso conclusioni troppo impegnative.

² S. Ricci, *Giordano Bruno nell’Europa del Cinquecento*, cit., p. 406.

passi sotto silenzio il ‘primato’ del popolo ebraico, sempre presente invece nella descrizione della vita terrena della sapienza.¹

Appare evidente la distinzione e la scelta all’interno del *corpus* dell’Antico Testamento tra i testi sapientiali, costante riferimento per Bruno in quanto espressione di quella stessa antica sapienza a cui guardava con tanto trasporto e attenzione, e i testi profetici, collegati nella tradizione cristiana all’avvento del Messia e, soprattutto per questo, da Bruno rifiutati senza appello.

Ciò che dallo schema manca è piuttosto qualsiasi riferimento alla teologia in generale, e qui Ricci ha certamente ragione, ma ciò contraddistingue un particolare quadro della storia della *sophia*, che da una parte richiama gli elementi di continuità, come si è visto, in modo molto più marcato che nel resto dell’opera bruniana, e dall’altra, proprio in presenza di questi elementi continuistici, approfondisce l’indifferenza nei confronti della rivelazione cristiana. Ciò che è scomparso dalla *sophia perennis* è proprio il mandato teologico e in particolare il momento della rivelazione cristiana, totalmente cancellata (così come la tradizione aristotelica, accuratamente evitata) in quel percorso che dalla Magna Grecia conduce direttamente alla cultura romana. È importante però comprendere come questa volta l’assenza del cristianesimo apra a diverse vie interpretative. La sua assenza, cioè, fa pensare all’indifferenza nei confronti della tradizione cristiana, ma anche alla scelta di Bruno di evitare momenti polemici contro di essa.

Tornando a Lutero, è possibile mettere in evidenza come l’occasionale filo-luteranesimo di Bruno fosse legato ad un altro caposaldo della sua filosofia, ovvero allo spirito di tolleranza che aleggiava in alcuni Stati tedeschi, e alla capacità di accogliere gli «zimbelli di fortuna», come lo stesso Bruno si presentava. E a ben vedere i due temi – quello antiromano e quello ispirato alla *libertas philosophandi* – sono tutt’altro che separati, ma concorrono a un unico obiettivo.

Insomma non è una critica teologica, quella che interessa a Bruno in questo suo discorso. Ciò che vuole affermare è una rivendicazione del ruolo, delle funzioni e dei compiti della filosofia (e anche della teologia filosofica, nel senso della *protē philosophia*, come del tutto diversa e indipendente dalla religione ovvero dalla teologia civile) e con essi il richiamo alla storia della sapienza e al suo percorso travagliato e difficile, che non a caso è interpretato da un «esule» filosofico, in procinto di riprendere il proprio viaggio. Un esule che saluta i propri amici wittenberghesi donando loro, come è noto, una xilografia raffigurante l’assedio di Nola da parte di Annibale, accompagnandola con il celebre riferimento al *Nihil sub sole novum*, per illustrare così l’atmosfera di ‘resistenza’ e di pericolo che stava vivendo.²

¹ Cfr. per tutti *Siracide*, 24.

² Cfr. S. RICCI, *Giordano Bruno nell’Europa del Cinquecento*, cit., pp. 404-405 e M. A. GRANADA, *Cosmologia e polemica religiosa negli scritti del 1588*, cit., pp. 112-113.

SE IL «PEGGIO CHE LERNEO MOSTRO» DIVENTA ERCOLE

Ma veniamo al secondo tema. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, si chiede a un Ercole meno vigoroso, ma dotato di maggior vigilanza e sollecitudine, nonché di «vigor d'ingegno et efficacia di spirto», di abbandonare la sua «sedia» in cielo e di tornare sulla terra come luogotenente di Giove e «ministro» del suo «potente braccio».¹ Il compito è chiaro: «se questi o simili, o altri nuovi et inauditi mostri gli occorreranno, e se gli aeventaranno mentre per il spacio dorso de la terra varrà lustrando: svolte, riforme, discaccie, perséguite, leghe, domi, spoglie, dissipe, rompa, spezze, franga, deprima, sommerga, brugge, casse, uccida, annulle».² Un Ercole, che fiacchi il «Lerneo mostro, che con moltiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppi lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella», ovvero della «misera ed infelice Europa».³

Lutero in effetti è, nei *Dialoghi italiani*, il vero e proprio punto d'arrivo e insieme il compimento del travisamento della tradizione farisaica, pedantesca, asinina del cristianesimo paolino che, anziché una riforma, in Lutero trova solo un'esasperazione dei suoi elementi negativi, un maggiore distacco dal piano a cui guarda Bruno per una riforma della religione.⁴

Alla luce di queste considerazioni, l'elogio di Lutero nella *sua città* non può che apparire un elogio di circostanza, quindi, in quanto di Lutero viene celebrato soprattutto il suo opporsi alla Chiesa romana e non viene affatto declinato alcuno dei suoi contenuti teologico-dottrinali. Sembra un Lutero insomma bruniano, semplicemente *destruens*, che serve alla testimonianza che Bruno offre ancora una volta di un'altra storia rispetto a quella del cristianesimo.

La sua «penna» fu maggior clava di quella erculea per debellare la cristianità dal mostro tricipite, la cui tiara ricorda la testa di Cerbero:⁵ Lutero, nuovo Ercole, vide la luce e si erse a combattere, senza armi, contro quel tiranno teologico romano (Leone X). E fu così che la sapienza si edificò la casa in Germania e «iniziò a mescere per il sacrificio un vino migliore e qui pose la mensa riformata dei Sacramenti».⁶ Unico accenno dottrinale, non certo privo di importanza, ma anch'esso soprattutto rivolto contro quella nuova maggioranza calvinista che aveva preso possesso di Wittenberg e della Sassonia e che costringeva Bruno ad allontanarsi.

La Germania è allora la casa in cui sono invitati tutti coloro che vogliono conoscere ed apprezzare la sapienza, secondo un altro celebre *topos*, quello

¹ *Spaccio*, BDFI 521.

² Ivi, p. 522.

³ Ivi, pp. 516-517.

⁴ Si veda a questo proposito M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1986 e più recentemente N. ORDINE, *Giordano Bruno, Ronsard e la religione*, Parigi, Albin Michel, 2004.

⁵ «De clava noli quaerere, penna fuit», *Orat. valed.*, BOL 1,1 21.

⁶ Il passo fa segno al sacramento cristiano, ovviamente, ma sembra far riferimento anche a *Proverbi* 9, 5.

del ‘viaggio’, qui collegato al tema dell’esodo della sapienza e della filosofia, che riguarda direttamente Bruno stesso. È il caso di notare che il tema e il riferimento all’‘itinerario’ e al viaggio filosofico (e all’invito che ad essi è collegato) fanno anch’essi parte del tessuto concettuale della *prisca theologia* e riprendono altresì l’immagine dell’invito della sapienza contenuto in *Proverbi* 9,5.¹ Nel complesso, questo breve encomio del novello Ercole, ci dice con una certa limpidezza che Bruno elogia Lutero come avrebbe elogiato se stesso. Perciò, questo encomio non è certamente da valutare come elemento di contraddizione rispetto agli attacchi dei *Dialoghi italiani* indirizzati a Lutero e ai luterani: anzi testimonia la sostanziale indifferenza di Bruno nei confronti di qualsiasi manifestazione positiva della religione, soprattutto per quanto riguarda la sfera dogmatica.² In più il richiamo alla metafora dello *Spaccio* – con il Lerneo mostro che nell’*Oratio* diventa Ercole – inevitabilmente depotenzia questo elogio di Lutero e dei riformati, a meno di voler pensare – cosa che non crediamo – che Bruno volesse prendere le distanze da una delle polemiche più note e meglio riuscite dei *Dialoghi italiani*.³ O, meglio, se la riprende, è anche evidente come la rovesci, conservando una chiave di lettura parodistica: la stessa immagine nello *Spaccio* – l’opera nella quale Bruno ingaggia un vero e proprio corpo a corpo, come è stato scritto, con Lutero e con il suo *De servo arbitrio*⁴ – serviva alla condanna di Lutero e qui viene rievocata in suo favore. Quasi una riproposizione interna al testo di Bruno che consente, crediamo, anche di

¹ Si veda *Orat. valed.*, BOL 1,1 22.

² Scrive S. Ricci, ‘Riformazione’, *eresia e scisma nello Spaccio de la bestia trionfante. Un Ercole nuovo contro il «peggio che lerneo mostro»*, in *Lettture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo*, 1996-1997, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, p. 262: «Egli rivendicò quella libertà dovunque si trovasse, al cospetto di qualunque chiesa, accademia o tribunale, cattolico e riformato che fosse, contro ogni ‘pedanteria’» e, quindi, a ribadire il nesso e la ‘tensione’ tra filosofia e politica, contro ogni ‘asinino’ e ‘bestiale’ dominio, si trattasse pure di quello esercitato, a suo avviso, in nome di una riforma che si era annunciata come liberatrice da altre servitù».

³ S. Ricci, *Giordano Bruno nell’Europa del Cinquecento*, cit., p. 408: «Fa sensazione ascoltare l’autore di tante violentissime pagine contro la Riforma sciogliere anche a Lutero il suo enfatico inno: egli è stato l’“Ercole” germanico, che ha saputo insorgere contro il papa del suo tempo, Leone X». Ma anche M. A. GRANADA, *Cosmologia e polemica religiosa negli scritti del 1588*, cit., p. 114: «In questo modo, la *Oratio* mostra la Chiesa romana come una bestia trionfante alla cui espulsione ha dato inizio Lutero-Ercole, esattamente come nello *Spaccio* Bruno aveva chiamato all’azione purificatrice del potere politico simbolizzato da Ercole e Perseo contro la Riforma». Si veda anche (ivi, pp. 114-117) per quanto riguarda il carattere schiettamente ‘politico’ dell’elogio bruniano di Lutero nell’*Oratio* e l’affinità di vedute tra Bruno e Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*. Su questo ultimo punto è molto importante anche il recente lavoro di G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell’Europa di Bruno e Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2002.

⁴ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno, angelo della luce*, introd. a BDFI XXVI e cfr. A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, cit., *passim*.

indicare una punta di sottile ironia del suo elogio, ironia certo interna e nascosta: non è impossibile pensare che, insieme alla solennità dell'encomio di Bruno a Lutero *chez lui*, ci sia anche una sorta di ammiccamento, proprio attraverso la metafora erculea, ad accompagnarlo. Un riferimento interno che in qualche modo ridimensiona i toni enfatici, non più filtrati dall'ironia palese dello *Spaccio*.

**UNA PROSPETTIVA DI RINNOVATA CONCORDIA,
SUL PIANO FILOSOFICO E POLITICO**

Nella *Valedictoria*, al di là della circostanza e della parzialità della riflessione filosofica in essa contenuta, c'è un tono, insomma, più irenico: in ciò l'orazione wittenberghe si collega ad altri testi bruniani dello stesso periodo. In effetti la continuità dello schema storico-filosofico dell'*Oratio valedictoria* e la possibilità di uno «spaccio» finalmente compiuto dell'*orazione funebre* è collegato a quel tema filantropico, della legge dell'amore, che si trova nelle pagine della dedica a Rodolfo II degli *Articuli adversus mathematicos*, che ci parlano di un Bruno sicuramente più sereno sul piano biografico, e più propenso a fare propria una prospettiva di concordia, che porti finalmente a comporre i contrasti, in un ordine pacifico e rasserenato. E negli *Articuli* è illustrata quella legge dell'amore ricevuta da Dio, che giace trascurata, ma che permea di sé tutta la terra, una legge d'amore che è quella religione avversaria di ogni disputa e di ogni controversia, all'insegna di una prospettiva erasmiana e di una nota fondamentale della tradizione umanistica e rinascimentale.¹

Una legge che, nella storia, segue un cammino analogo a quello della sapienza descritto nel discorso di addio di Wittenberg del 1588. Ed è un percorso che può concludersi positivamente, all'insegna di un ottimismo che trova una sua celebre declinazione nell'*Oratio consolatoria* dell'anno successivo, dove si consuma il «piccolo' spaccio» di Helmstedt, com'è stato chiamato.²

Questa impostazione comportò altrove anche una rivalutazione del messaggio cristiano, all'insegna di «una forte "moderazione" pragmatica del suo giudizio radicalmente negativo» espresso in precedenza.³ Una moderazione che, in uno schema continuistico analogo a quello presentato nell'*Oratio*, è per esempio presente nella prefazione del *De lampade combinatoria lulliana* del 1587, dove Cristo si aggiunge al novero degli antichi cultori delle discipline che compongono la sapienza antica.⁴

¹ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno, angelo della luce*, introd. a BDFI XLIII.

² S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 431.

³ M. A. GRANADA, *Cosmologia e polemica religiosa negli scritti del 1588*, cit., p. 117. A proposito dell'appello bruniano – nella dedica a Rodolfo II – alla *generalis philanthropia* e alla *lex illa amoris*, fondato su una citazione tacita del Sermone della montagna (Matteo 5,44; si veda BOL I,III 3-4) cfr. ivi, p. 109 sgg.

⁴ G. BRUNO, *De lamp. combin.*, in BOL II,II 239, cit. in M. A. GRANADA, *Cosmologia e polemica religiosa negli scritti del 1588*, cit., p. 113.

È evidente perciò che nei discorsi pubblici prevalga il Bruno ‘tattico’ sul Bruno ‘strategico’, e che, alla luce di una maggiore tranquillità, Bruno abbia consapevolmente scelto di moderare i toni. Ma c’è anche una nota filosofica di fondo che, senza contraddirne l’impostazione del suo pensiero, assume una nuova curvatura più concordista e un nuovo spirito unitario. E ciò avviene in un perfetto rispecchiamento tra filosofia e vita, tipico del pensiero di Bruno, che viene riaffermato con forza, in queste belle parole di addio.

Non è strano che ciò avvenga a Wittenberg e nelle sue altre esperienze tedesche, in un clima di maggiore tranquillità sul piano personale e nel momento in cui Bruno cerca, proprio attraverso la magia e il richiamo ad una ininterrotta tradizione sapienziale, di superare le contraddizioni della cultura del suo tempo, facendo segno a un sapere rivoluzionario, ma anche unitario, e rivoluzionario perché unitario, così come unitario (e, se vogliamo, ancora rivoluzionario) è il cosmo che questo sapere intende descrivere.

Due elementi che, sul piano politico, richiamano ancora una volta la necessità di uno *status* più sereno e meno conflittuale, che ponga fine alle prevaricazioni romane, in cui da lì a poco Bruno sarebbe naufragato, e alle divisioni nel seno di un’umanità divisa, da troppo tempo incapace di offrire alla sapienza «un podere presso il quale sostare».

DAGMAR VON WILLE

LE CENERI DI UN MELODRAMMA:
GIORDANO BRUNO NELL'OTTICA
DI LEOPOLD SCHEFER

[Vanina] avea cernito e raccolto, sopra una nera tavola marmorea, le piccole ossa candide e le carbonizzate del terreno ostello incenerito che albergò lo spirito augusto di Bruno.

L. SCHEFER, *Giordano Bruno ovvero la Divina Commedia in Roma*.

Giordano Bruno, perseguito da ogni parte dal clero romano a causa della semplice, antichissima sua dottrina del Dio onnipresente, si è ritirato in silenzio a Padova, dove il suo giovane amico Galileo gli procura degli allievi, in quanto egli vive povero in canna presso la vedova Contarini, educando la figlia di questa, Vanina, la quale lo ama.

MEDIANTE un sotterfugio, Bruno viene indotto dall'ex-confratello Torquato Vieta, ora sposato a Venezia con il nome di Arrigoni, ad andare nella città lagunare:

Torquato Vieta lo porta sotto le Procuratie, dove gli offre ospitalità conviviale, circondato dai servi dell'inquisizione. Non lontano da Bruno sono seduti il suo intimo amico Lord Sidney, Fugger di Augusta, il barone di Rittershausen, il sassone Adami e il suo nemico Schoppe. [...] Sua sorella Camilla, mendicante, lo avvicina, svelandogli la dimora della loro madre, Isabella, la quale vive da gesuita a Roma, e di sua nipote Gemma, amica del papa. Per primo Torquato Vieta viene consegnato all'inquisizione dal proprio genero, poi Bruno stesso, i cui amici decidono di liberarlo sulla via per Roma. [...] Bruno viene portato ad Ancona via mare. [...] Davanti alla città [di Roma] [...] Bruno viene liberato; egli tuttavia, per rivedere la madre, si reca a Roma, dove presso i parenti trova – cadavere – sua sorella [Rosella] nonché il papa, a lui però incognito. Dal momento che la propria madre ora lo ha tradito, egli stesso si costituisce all'inquisizione. [...] Adami, di ritorno a Roma dai suoi viaggi in Oriente, incontra Schoppe, che gli racconta pieno di gioia della liberazione di Bruno; tuttavia il giudice secolare, il quale veramente l'avrebbe voluto liberare, sarebbe stato assassinato, e il nuovo giudice lo avrebbe condannato al rogo. [...] La madre impazzisce per le infamie commesse contro il proprio figlio, uccide il figlio del disonore di sua nipote Gemma e infine si strangola. Vanina [...], allorché le vengono portate [...] le ceneri del suo Giordano, fugge con Lord Sidney in Inghilterra, dove la regina Elisabetta [...] riceve l'urna contenente le ceneri del defunto. L'urna, che viene esposta nella sua anticamera per servire di lezione

e di orrore, accelera tuttavia la successiva congiura radicale delle polveri: congiura fallita, per fortuna dell'Inghilterra.¹

Questa, per sommi capi, la trama quale delineata nel resoconto ad effetto premesso all'impetuoso romanzo 'storico' *Göttliche Komödie in Rom* del compositore, poeta e romanziere Leopold Schefer (1784-1862). L'opera, apparsa per la prima volta nel 1841,² ebbe una prima ristampa nel 1843³ e fu riedita negli *Ausgewählte Werke*, che videro poi una seconda edizione accresciuta.⁴ L'inverosimile andamento del racconto darebbe senz'altro ragione alla valutazione psicologica della narrativa scheferiana da parte dello storico letterario Julian Schmidt: «Come l'anatomista ha una preferenza per i mostri, così Schefer punta il suo coltello prevalentemente sugli stati d'animo anomali».⁵ Secondo Gustavo Strafforello, curatore dell'edizione italiana del racconto – apparsa nel 1869 con il titolo *Giordano Bruno ovvero la Divina Commedia in Roma* –, si tratterebbe di «una delle più belle gemme della moderna letteratura tedesca», pervasa «da capo a fondo» da «un'ebbrezza divina, un afflato Shakspeariano», ma ciò nondimeno in grado di offrire «un quadro, quanto vasto altrettanto veritiero dei tempi».⁶ Egli riporta in proposito la valutazione dello storico letterario e «critico di grido» Heinrich Kurz, che sembra confermare il giudizio di Schmidt con una soluzione a doppio taglio, in quanto lo stato d'animo scheferiano troverebbe un'anima gemella in quello bruniano: «Questo racconto è lavorato con grande amore, essendoché lo Schefer abbia trovato nel suo eroe molta

¹ L. SCHEFER, *Göttliche Komödie in Rom*, in IDEM, *Ausgewählte Werke*, Neunter Theil, Berlin, Veit, 1846, pp. 3-6. Verso la fine del riassunto si parla erroneamente di Gemma come «Tochter» (figlia), mentre Gemma – madre di un figlio nato dalla sua unione con il papa – è figlia di Rosella. Ringrazio il dott. Nikolaus Gatter e Dieter Kuhn per avermi messo a disposizione una copia dell'opera.

² In *Weltgegenden. Sammlung ausgewählter und interessanter Erzählungen*, hrsg. von F. L. Heuke, I, Cottbus, E. Meyer, 1841, pp. 147-335.

³ *Göttliche Komödie in Rom. Novelle*, Cottbus, E. Meyer, 1843; ried. Leipzig, C. Berger, 1846. Cfr. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 492, p. 225 (la prima ed. del 1841 non vi è registrata).

⁴ *Ausgewählte Werke*, 10 voll., Berlin, Veit, 1845-1846: IX, 1846, pp. 1-189 (vedi nota 1); rist. in 12 voll., *ibidem*, 1857.

⁵ J. SCHMIDT, *Geschichte der Deutschen Litteratur von Leibniz bis auf unsere Zeit*, V: 1814-1866, Berlin, 1896, p. 89 sg. («Wie der Anatom eine Vorliebe für Mißgeburten hat, so legt Schefer sein Messer am liebsten an anomale Seelenzustände»). Le pp. 86-96 sono dedicate a Schefer.

⁶ *Giordano Bruno ovvero la Divina Commedia in Roma. Romanzo storico-filosofico di Leopoldo Schefer*, tradotto, annotato e commentato da Gustavo Strafforello, Torino-Napoli, UTET, 1869, p. 6 sg. Sul frontespizio è riportato l'epigramma «In tristitia hilaris, in hilaritate tristis» che si trova sul frontespizio della stampa parigina del *Candelaio* (1582). Nell'ed. italiana manca il sommario iniziale premesso al racconto nell'ed. tedesca negli *Ausgewählte Werke*. Sulla fortuna di Bruno nell'Ottocento cfr. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel xix secolo*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 1998.

somiglianza con se stesso, e la mistica dell’italiano ha per tal modo un interprete adeguato nel poeta tedesco».¹

La vita di Schefer manifesta indubbiamente degli aspetti avventurosi ed ‘eroici’, almeno nella sua prima parte.² Nato come figlio di un medico nella cittadina lusaziana di Muskau, Schefer, dopo una prima educazione privata e liceale, prosegue gli studi come autodidatta. Provvidenziale si dimostrerà l’amicizia con il conte (poi principe) Hermann von Pückler-Muskau, suo coetaneo e in seguito suo mecenate. Non manca un amore giovanile per la sorella gobba di quest’ultimo, la quattordicenne Agnes, destinato a fallire a causa della differenza di ceto. Nel 1811, Hermann, adendo l’eredità paterna, incarica Schefer dell’amministrazione generale delle sue tenute. Dopo un viaggio in Inghilterra nel 1814 in compagnia dell’amico, nel 1816 Schefer inizia un lungo viaggio che nei cinque anni successivi lo porterà prima a Vienna, dove studia composizione tra l’altro con Salieri, greco moderno e lingue orientali, poi a Trieste – dove si impegna con successo a favore della ristrutturazione della tomba di Winkelmann – e a Roma – dove vive per circa due anni, frequentando tra gli altri Thorvaldsen e Niebuhr –, a Napoli, in Sicilia, in Grecia, in Turchia e nel Vicino Oriente. Dopo il suo ritorno nel 1821, egli si sposa con la figlia di un calzolaio del luogo e rimane a Muskau fino alla morte, dedicandosi al lavoro di compositore e scrittore. La sua fertile attività è documentata da diverse opere liriche, sinfonie e quartetti, un’ottantina di *Lieder*,³ svariati cicli di poesie e oltre settanta romanzi e racconti⁴ in cui confluiscono le esperienze di viaggio e la vasta cultura classica.

Romanziere a suo tempo molto apprezzato, nei racconti di Schefer – che furono anche fatti oggetto di lezioni universitarie⁵ – l’elemento propriamente

¹ *Divina Commedia*, cit. pp. 6-7. Cfr. H. KURZ, *Geschichte der deutschen Literatur mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller*, III, Leipzig, 1876⁷, p. 523b. Kurz considera le liriche di Schefer poco felici perché troppo ispirate ad altri poeti (p. 37b), ma gli attesta eccellenza nei generi della poesia didattica e della leggenda (p. 300a).

² Per la sua vita, cfr. in generale F. BRÜMMER, *Deutsches Dichterlexikon*, II, Eichstätt, 1877, s.v.; IDEM, *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaiisten von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1884, s.v.; R. WOLKAN, s.v., in *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, Leipzig, 1890, pp. 667-672; G. VON SELLE, *Ostdeutsche Biographien*, Würzburg, 1955, s.v.; G. VON WILPERT, *Deutsches Dichterlexikon*, Stuttgart, 1988³, s.v.; J. LINDER, s.v., in W. KILLY (Hrsg.), *Literatur-Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, X, Gütersloh, 1992; W. KILLY, s.v., in *Deutsche biographische Enzyklopädie*, VIII, München, 1998, p. 583; da ultimo N. GATTER, s.v., in *Neue deutsche Biographie*, XXII, Berlin, 2005, e la letteratura ivi indicata.

³ Cfr. per una raccolta recente L. SCHEFER, *Ausgewählte Lieder und Gesänge zum Piano-forte*, mit einem Vorwort hrsg. von E.-J. Dreyer, München, 2004.

⁴ Cfr. B. CLAUSEN (Hrsg.), *Leopold-Schefer-Bibliographie. Werk und Rezeption*, Frankfurt a. M., 1985.

⁵ Cfr. W. E. WEBER, *Drei Vorlesungen über Schefers Novellen*, in IDEM, *Vorlesungen zur Ästhetik*, Hannover, 1831, pp. 218-321.

mente romantico-avventuriero viene integrato da una tendenza sentimentale tipica della narrativa per almanacchi degli anni '20 e '30 dell'Ottocento (che qui trova espressione nel personaggio di Vanina).¹ Caratteristiche della sua narrativa – la cui affinità con Jean Paul Richter, ma anche con Ludwig Tieck è stata più volte rilevata² – sono la scelta di luoghi esotici d'azione nonché descrizioni magistrali della natura – in particolare di catastrofi naturali quali incendi e alluvioni –, che hanno influito sullo stile narrativo di Adalbert Stifter e Edgar Allan Poe. Maggiore notorietà ebbe il ciclo poetico *Laienbrevier* (1834), un annuario contenente massime edificanti per tutti i giorni che ebbe numerose ristampe fino al xx secolo; il testo è stato definito una «codificazione completa del panteismo» con assonanza a Novalis,³ scrittore da lui prediletto in gioventù. Schefer – per alcuni uno «Jacob Böhme in veste di poeta»⁴ – è stato infatti considerato come uno dei massimi esponenti della poesia panteistica, insieme al poeta e sanscritologo Friedrich Rückert, che aveva seguito le lezioni di Schelling.⁵ L'accoglienza straordinariamente favorevole all'ampio ciclo gnomico *Die Weisheit des Brahmanen* (1836) di Rückert avrà forse anche influito positivamente sulla fama del precedente *Laienbrevier* scheferiano.⁶

Schefer sarà riportato alla luce dal quasi totale oblio soltanto a metà del Novecento dallo scrittore *cult* Arno Schmidt,⁷ il quale aveva tuttavia saccheggiato a piene mani – come ha mostrato Dieter Kuhn in modo convincente⁸ – uno dei pochi studi monografici su Schefer allora disponibili, il cui autore aveva potuto attingere ai diari manoscritti scheferiani.⁹ Tali diari

¹ Cfr. H. HIMMEL, *Geschichte der deutschen Novelle*, Bern-München, 1963, pp. 162-164, 169.

² Cfr. J. SCHMIDT, *Geschichte*, cit., pp. 86, 95, 128; H. KURZ, *op. cit.*, p. 291a. Kurz fa tuttavia valere una differenza di fondo: «in Jean Paul herrscht das Gemüth, in Schefer phantastische Mystik vor, daher ist Jean Paul nur stellenweise, Schefer im Ganzen dunkel» (p. 523b).

³ J. SCHMIDT, *Geschichte*, cit., p. 92.

⁴ R. WOLKAN, *op. cit.*, p. 669.

⁵ Cfr. J. SCHMIDT, *Geschichte*, cit., p. 85 sg.

⁶ Cfr. F. VOGT, M. KOCH, *Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, II, Leipzig-Wien, 1910³, p. 408. Già nel 1856 il *Laienbrevier* aveva raggiunto la decima edizione. Errato invece quanto si legge in H. KURZ, *op. cit.*, p. 291a: «Das 'Laienbrevier' ist wohl durch Rückerts 'Weisheit des Brahmanen' hervorgerufen oder veranlaßt worden».

⁷ A. SCHMIDT, *Der Waldbrand, oder Vom Grinsen des Weisen*, in IDEM, *Belphegor. Nachrichten von Büchern und Menschen*, Karlsruhe, 1961, pp. 180-229; rist. in IDEM, *Nachrichten von Büchern und Menschen*, II: *Zur Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 53-83.

⁸ D. KUHN, *Einige Anmerkungen zu Arno Schmidts Funkarbeiten über Schefer und Wieland*, «Bargfelder Bote», 28-30, 1978, pp. 3-34.

⁹ E. BRENNING, *Biographische und litterargeschichtliche Würdigung Leopold Schefers*, «Neues Lausitzisches Magazin», LX, 1884, pp. 1-199. Cfr. anche le dissertazioni di H. LAUB, *Das Naturgefühl in Leopold Schefers ausgewählten Werken*, Würzburg, 1922, e di R. MARTENS, *Leopold Schefer und Friedrich von Sallet und ihr Verhältnis zu den geistigen Strömungen des beginnenden 19. Jahrhunderts*, Marburg, 1949.

offrono un ampio sguardo sull'evoluzione spirituale di Schefer, che a partire dalle esuberanze ateistiche giovanili sarebbe approdato a posizioni pan-teistiche.¹ Le massime che Schefer annota in proposito si distinguono non tanto per l'originalità quanto per la loro schiettezza: «Come è vero che io esisto, così invero Dio non esiste» (un'inversione del *cogito* cartesiano);² «Si dice che Dio abbia creato il mondo; ma sarà ben vero il contrario»; «Cosa perderebbe il mondo se non ci fosse Dio? Esso rimarrebbe pur sempre lo stesso!» (che richiama *l'etiamsi daremus* groziano), per ricordarne solo alcune.³ In altre parole, «egli [Schefer] certo non fu mai cristiano», ma rendeva omaggio al *Deus sive natura*.⁴ In seguito, il «buon maestro di secondo rango» – così Arno Schmidt – si è imposto maggiormente all'attenzione della critica. Si è dato quindi avvio a una riconsiderazione della narrativa scheferiana che pone in primo piano la sua visione realistica e critica della società del tempo di fronte alle condizioni disastrose in cui versava la popolazione della Lusazia.⁵

Nell'ambientazione del romanzo *Göttliche Komödie in Rom* – che si svolge in otto capitoli, paragonabili ad altrettante scene drammatiche –, la vivida descrizione dei luoghi e l'integrazione del filo conduttore con aneddoti storici attestano un'ampia conoscenza sia diretta che storica dell'Italia da parte di Schefer, acquisita durante il suo soggiorno in Italia in gioventù. Per l'esposizione della trama nonché dei contenuti più propriamente filosofici, egli si è avvalso dell'edizione delle opere italiane del Nolano a cura di Adolf Wagner (1830) – il quale nell'introduzione al primo volume aveva riportato la bibliografia precedente su Bruno –, facendo inoltre riferimento a Juan Antonio Llorente,⁶ autore di una *Historia crítica de la Inquisición de España* (1818), che fu tradotta anche in tedesco.⁷ Nel romanzo, si vedono così passare sulla scena diversi contemporanei di Bruno che furono o in diretto contatto con lui (Philip Sidney) o implicati di persona in processi inquisitoriali (Campanella, Galilei) o che ebbero un qualche rapporto con gli avvenimenti e le persone coinvolte (Kaspar Schoppe, Tobias Adami). Fin dai primi episodi del romanzo, il personaggio di Bruno viene presentato come strenuo ricercatore e difensore della verità, che reca forti impronte dell'immagine di un filosofo-eroe il quale, mentre per le sue conoscenze e attitudini pratiche appare come salvatore, per semplicità, bontà e onestà d'animo sovrasta di gran lunga la varia umanità che popola la scena. Il

¹ Così BRENNING, *op. cit.*, p. 133, cit. in KUHN, *op. cit.*, p. 19.

² Come fa già notare A. SCHMIDT, *Der Waldbrand*, cit., p. 77.

³ Cfr. BRENNING, *op. cit.*, pp. 21, 23, cit. in KUHN, *op. cit.*, p. 19. Cfr. A. SCHMIDT, *Der Waldbrand*, cit., p. 77.

⁴ A. SCHMIDT, *Der Waldbrand*, cit., pp. 66, 76.

⁵ Cfr. A. LENHARD, *Zur Erzählprosa Leopold Schefers*, Köln-Wien, 1975; B. CLAUSEN, L. CLAUSEN, *Zu allem fähig. Versuch einer Sozio-Biographie zum Verständnis des Dichters Leopold Schefer*, 2 voll., Frankfurt a. M., 1984; E.-J. DREYER, *Leopold Schefer*, Bonn, 2000.

⁶ Cfr. *Göttliche Komödie*, cit., p. 39 nota, p. 137 nota.

⁷ *Kritische Geschichte der spanischen Inquisition...*, 4 voll., Gmünd, 1819-1822. Cfr. E. VAN DER VEKENÉ, *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*, Hildesheim, 1963, ad indicem.

personaggio di Bruno, che nell'aspetto fisico – alto, capelli scuri lunghi e folti (che non diventeranno bianchi neanche negli anni della prigionia, pur avendo Bruno – nel racconto – già cinquantasette anni al momento dell'arresto), barba e baffi folti, naso aquilino, occhi radiosi e scintillanti¹ – è paragonato all'«aspetto venerando di un Giove»,² nel corso dello svolgimento del racconto viene ad assumere connotati di un nuovo Messia di generazioni future, finalmente liberate dal giogo di un «falso Dio».³ Emerge, sullo sfondo di un esplicito anticlericalismo che pervade l'intera opera, la figura di un Bruno profeta, superiore per integrità morale e messaggio professato, che simbolicamente prende su di sé le aspirazioni, ma anche le colpe e i dolori del resto dell'umanità. Nella tecnica narrativa scheferiana, anche a eventi apparentemente casuali viene così conferito un significato che rimanda sempre alla figura centrale del filosofo nolano, in cui, rappresentativamente, si fondono le vicende di altre vittime note (ma anche ignote) dell'inquisizione.⁴ Si può, per esempio, ricordare il vestiario di Bruno: un mantello nero alla veneziana, prestatogli da Galilei. Al momento dell'arresto a Venezia, Bruno si raccomanda agli sbirri di farglielo riavere nel palazzo di Francesco Sagredo. Il filosofo verrà bruciato ancora indossando lo stesso mantello.⁵ Il legame con Galilei e la nuova scienza è inoltre accentuato da un episodio in cui Bruno ricorda di aver portato allo scienziato pisano il primo cannocchiale di Zacharias Jansen da Middelburg.⁶ Altrettanto significativo appare in questo contesto il parallelismo tra la tortura subita da Bruno in carcere a Roma con sovrumana capacità di resistenza e quella subita da Campanella nel carcere di Napoli, di cui Adami mette al corrente Vanina.⁷

Nel racconto, la coscienza profetica di Bruno viene ad esprimersi anzitutto nella sua piena consapevolezza di essere portatore di una verità vali-

¹ Come è noto, non esiste alcuna raffigurazione delle effettive sembianze di Bruno. Nei documenti del processo veneziani si parla comunque di un uomo «piccolo, scarso, con un pocco di barba nera» (*FIRPO, Processo*, doc. 7, p. 149). Inoltre, Bruno aveva quarantaquattro anni al momento dell'arresto.

² *Divina Commedia*, cit., p. 28; cfr. *Göttliche Komödie*, cit., pp. 25, 27, 173. La descrizione – a parte il «robusto collo nudo» – ricorda il presunto ritratto di Helmstedt; cfr. *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria*, Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno - 30 settembre 2000, Firenze, 2000, tav. II, e E. CANONE, *Introduzione*, ivi, p. XLV, nota 122.

³ *Divina Commedia*, cit., p. 128.

⁴ Tra cui Aharun, rabbino del ghetto di Roma; cfr. *Göttliche Komödie*, cit., p. 140 sg.

⁵ Cfr. ivi, pp. 25, 27, 57, 173. Pur trattandosi di una storia del tutto diversa – Bruno, già in carcere a Venezia, si impegna di far avere a un sarto il compenso dovuto per un mantello ordinato, ma mai indossato –, non è escluso che l'episodio del mantello galileiano fosse una fonte di ispirazione del racconto brechtiano *Der Mantel des Ketzers* (1939).

⁶ *Göttliche Komödie*, cit., p. 41. Cfr., per alcuni paralleli nella trattazione brechtiana delle vicende di Galilei e Bruno, N. OELLERS, *Bertolt Brecht und Giordano Bruno*, in W. HIRDT (Hrsg.), *Giordano Bruno. Tragik eines Unzeitgemäßen*, Tübingen, 1993, pp. 205-214. Cfr. in generale Galilei e Bruno nell'immaginario dei movimenti popolari fra Otto e Novecento, a cura di F. Bertolucci, Pisa, 2001. Schefer aveva dedicato un precedente racconto alla figura di Galilei.

⁷ Cfr. *Göttliche Komödie*, cit., pp. 151, 154, 163 sg., 175.

da per l'umanità intera – ruolo riconosciutogli appieno dai suoi seguaci –, ma anche del suo futuro martirio per questa verità. Una verità eterna di fronte alla quale vano resterà ogni tentativo di sopprimerla, come egli afferma davanti agli sbirri quando lo arrestano: «Oh, poveri voi! Sfortunati burattinai del grande tiro diabolico, della commedia detta divina, quanto vi compiango! Oh, potrei aiutarvi! Ma ritornerò! Nato mille volte – poi vi aiuterò. Voi, però, sarete già morti in eterno!».¹ Piuttosto che a un 'eterno ritorno' sembra che qui si alluda a una trasposizione sul piano storico della «natura madre conservatrice de l'universo»² in chiave provvidenzialistica: la graduale presa di coscienza dell'umanità porterebbe all'inevitabile superamento storico di posizioni ad essa contrarie. Il ruolo che Schefer assegna al personaggio del filosofo nolano è quello del figlio di Dio in quanto Dio-natura fattosi uomo, e perciò in quanto uomo, già di per sé figlio di Dio; uomo 'eroico' perché, pur consapevole della propria mortalità, è tuttavia in grado di proseguire con libertà morale su una via che gli è naturalmente predestinata. Come Gesù predice la propria morte, il tradimento da parte di Giuda e la rinnegazione da parte di Pietro, così Bruno, accostandosi al tavolo degli stranieri, preannuncia la propria fine sul rogo per mano dell'inquisizione («or ora, Giordano Bruno sarà tratto alle carceri dell'Inquisizione acciocché vel sappiate... Io sono Bruno! Mi rivedrete in Roma... nelle fiamme del rogo!»³) e riconosce più tardi in Giovan Battista Cartesio – zio paterno di Descartes, che in seguito si riconverte alla causa bruniana – un consigliere dell'inquisizione e spia nel carcere romano.⁴ Un preludio alle sue parole dopo la condanna, riportate da Schoppe – «Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam»⁵ – va visto nella ferma intenzione, già a Venezia, di far sentire agli inquisitori e ai preti la propria verità per missione divina; vale a dire, per convinzione interiore.⁶ Il paragone con Gesù⁷ – «Egli è un'immagine del sommo maestro in cie-

¹ Ivi, p. 56 sg. La traduzione italiana qui sfuma sul fatto che i «burattinai» (*Puppenspieler*) siano effettivamente attori del grande «Teufelsspuk»: «Poveri uomini!... Miseri burattini della così detta divina commedia, quanto mi fate compassione!... Oh! potes'io aiutarvi!... Ma io tornerò!... io mille volte rinnato... e allora vi aiuterò. Ma voi sarete già via di qui in eterno!»: *Divina Commedia*, cit., p. 62. (I tre puntini nel testo italiano sostituiscono il trattino lungo del testo tedesco).

² Spaccio, BSP 254.

³ *Divina Commedia*, cit., p. 63.

⁴ Cfr. *Göttliche Komödie*, cit., pp. 156 sg., 178, 188.

⁵ FIRPO, *Processo*, doc. 71, p. 351.

⁶ «Denn so wahr Gott in mir lebt – die Priester sollen von mir die Wahrheit hören. Und am glücklichsten beruft mich Gott zu ihnen. Gott sei bei Euch – seid bei Gott!»: *Göttliche Komödie*, cit., p. 57. Poco prima del rogo, Bruno dirà di fronte alla condanna: «Ich fürchte es nicht! Ihr aber zittert und bebt!» (ivi, p. 185). La traduzione italiana dà qui la frase nell'originale latino di Schoppe, leggermente modificato; cfr. *Divina Commedia*, cit., p. 209.

⁷ A cui è ricorso anche R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, Gütersloh, 1972, p. 248 sg., cit. in A. VERRECCHIA, *Giordano Bruno – Nachtfalter des Geistes*, Wien-Köln-Weimar, 1999, p. 364.

lo!», esclama Lord Sidney, parlando di Bruno¹ – trova ulteriore conferma in vari episodi, tra cui spicca quello del perdono del tradimento da parte di Torquato/Arrigoni. Torquato, che ha venduto l'amico per poter procurare con il premio in danaro la dote per la figlia Bruneletta, riceve in presunto punto di morte l'assoluzione di Bruno, il quale – prima di esserne a conoscenza – gli concede di aver agito per amore.²

La ‘verità’, quale viene a emergere dalle numerose, drammatiche prese di posizione dei personaggi del racconto, si rivela come reinterpretazione da parte di Schefer della filosofia bruniana in chiave idealistica, i cui cardini principali – genere umano, spirito, evoluzione (storia dell'umanità) – si traducono, sullo sfondo di una concezione panteistica, in un profetismo esasperato che pronostica la vittoria del genere umano. Fondamentale resta l'insistenza sull'importanza della sfera morale, mediata da una ragione eterna: «La sola cosa libera nel tutto è la *moralità*, la vera divina volontà negli uomini. Ma la ragione è il sole, il giorno, la luce che gl'illumina eternamente e rettamente. E nella luce della ragione tramonta ogni credenza condizionata [...]. Io posso morire ma non rinnegare la mia ragione!».³ Se una siffatta ragione eterna – che potrebbe trovare riscontro nel concetto bruniano di un intelletto universale che informa il tutto⁴ – mostra affinità con istanze fichtiane (concezione morale del mondo),⁵ ma anche schellinghiane (intelligenza creatrice dell'assoluto), ciò vale anche per la concezione di un individuo libero che è tale unicamente per l'altro e attraverso l'altro; di un Io che raggiunge se stesso nell'atto di concedersi come essere umano a una società di altri esseri umani: «*La gioia derivante dalla verità è sconfinata e da non si tacere.* [...]. Così è l'uomo. Così dev'essere. Nulla ei deve per sé conservare, dacché in questo mondo di Dio nulla ha trovato se non per mezzo d'altrui. Tutto che vive veracemente, vive soltanto per altrui. [...] Ben più assai del sole, la verità è il gran bene comune».⁶ Bruno, antesignano di una nuova era in cui il pensiero umano potrà esercitarsi liberamente, combatte per l'umanità intera. Egli viene considerato un eretico dalle autorità ecclesiastiche «perché nulla è più contagioso dell'intelletto umano».⁷ L'intima convinzione di Sidney, secondo cui «l'archeano

¹ *Göttliche Komödie*, cit., p. 60.

² Cfr. ivi, p. 106 sg. Torquato morirà più tardi in carcere, insieme alla figlia, che aveva ucciso lo sposo per aver consegnato suo padre all'inquisizione.

³ *Divina Commedia*, cit., p. 41; cfr. *Göttliche Komödie*, cit., p. 37, che ha soltanto: «Aber die Vernunft ist das Licht». «*Die Vernunft ist über die Liebe, und auch ihr Herr und Gebieter, wie aller Welt*»: ivi, p. 35. Qui come in seguito lo spaziato dell'originale è reso in corsivo.

⁴ Cfr. *Causa*, BOEUC III 113 sgg., 187 sgg.

⁵ A. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 64 ha ricordato che Fichte fu precettore a Wolfshain, vicino Muskau, proprio nel periodo della prima giovinezza di Schefer.

⁶ *Divina Commedia*, cit., p. 54. Più avanti continua: «Schändlich wer eine Entdeckung, eine Erfindung verschweigt, wer ein Neues mit in das Grab nimmt, weil die Menschen es ihm nicht abgekauft haben, nicht bezahlt! Ist er nicht voraus bezahlt als göttlicher Geist durch seinen Drang nach Wissen und Wahrheit?» (*Göttliche Komödie*, cit., pp. 49-50).

⁷ *Göttliche Komödie*, cit., p. 59.

è l'umanità! Contro di essa si infrange ogni potenza furiosa, in essa è già contrapposto il senso a ogni non-senso, già pronta la mano che vincola ogni violenza»,¹ sarà riecheggiata verso la fine dalla madre di Bruno; convertitasi al cuore materno durante il rogo del figlio, Isabella lancia l'ultimo messaggio: «La Chiesa si infrange contro l'uomo!».²

La concezione dell'anima umana, nella funzione rappresentativa della propria specie,³ va quindi considerata sullo sfondo di una duplice natura dell'uomo: da un lato, coscienza e atto morale dell'individuo che determina la storia dell'umanità; dall'altro, la consapevolezza di partecipare dello spirito divino: «Dio non è più del tutto, ma è il tutto e tutti. [...] L'amore e l'etica sono solamente una metà dell'uomo, il lato rivolto verso gli altri esseri; ma pensare e sentire sempre in modo divino, consci di essere puri e grandi, ciò è il tutto! Tutta l'eternità e la beatitudine, anche nell'uomo».⁴ L'ultimo fine dell'uomo è quello di raggiungere l'autocoscienza della propria divinità non in quanto imitazione o in quanto trasferita ad altri, ma come sua propria essenza originaria in quanto parte dell'*omnia in omnibus*.⁵ L'evoluzione dell'autocoscienza dell'umanità – evidente qui l'assonanza hegeliana – va di pari passo con la sua conoscenza dell'infinità del cosmo: «[...] ed entra in questo nostro gran regno dei cieli *che nessun savio antico conobbe!* Nessuno! Dio ti conserverà qual suo spirito lassù come la pupilla degli occhi suoi! [...] Sappi e pensa eternamente che tu sei spirito e, come non ti può giungere la morte, così non ti può cogliere nessuna sventura. E l'eternità ti sarà come un momento».⁶ Se ai primordi dell'umanità c'è stata la poesia, essa non costituisce la sua fine né il suo traguardo, «in quanto non ancora razionale, dunque ancora non divina, cioè pagana».⁷ Sulla via dell'uomo dal mito al *logos*, solo Copernico – così Bruno nel suo colloquio con il papa – «ha aperto il cielo! [...] Nessuno ha mostrato Dio più grande del distruttore della volta ferrea del cielo».⁸ Pur considerando «meraviglioso il millenario risveglio dell'intelletto nel genere umano»,⁹ secondo Bruno la terra sarebbe comunque ancora immatura, dai semi amari: «L'uno,

¹ *Ibidem*.

² Ivi, p. 185.

³ «Schlimm, wenn die Seele eines Kaufmanns auch – Kaufmann wäre, oder die Seele des Schumachers ein Schuhmacher, und des Schneiders Geist – ein Schneider! Gott sei Dank, die Menschen sind inwendig Menschen und *ein Mann ein Mann*»: ivi, p. 56.

⁴ Ivi, p. 144 sg. Cfr. *Divina Commedia*, cit., p. 162, dove l'inciso è stato saltato.

⁵ «Und wir sehen, die freundlichsten Sittenlehren haben in der Welt wenig und nichts gewirkt, weil das Gefühl der *eigenen* Göttlichkeit noch auf *andere* Personen übertragen war, und Göttlichkeit nur eine Nachahmung sein sollte, nicht Eigenwesen, nicht Ursprünglichkeit! Und in diesen ist sie nicht Pflicht, nicht Rath, nicht Zwang, sondern Leben und Seligkeit, innen im Menschen und den Menschen umher: Leben und Freude Gottes. Aber o Trost! An der Selbstverkennung fällt Rom und alles, was ihm auch nur von fern gleicht, „auf daß Gott sei Alles in Allen!“»: ivi, p. 145.

⁶ *Divina Commedia*, cit., p. 119 sg. (*Göttliche Komödie*, cit., p. 108).

⁷ *Göttliche Komödie*, cit., p. 122.

⁸ *Divina Commedia*, cit., p. 137 (*Göttliche Komödie*, cit., p. 123 sg).

⁹ *Göttliche Komödie*, cit., p. 149.

il milionesimo, dagli anni millenari, è chiaramente ancora un fanciullo nel fanciullo; adesso, però, esso si ridesta al giorno dai suoi sogni infantili».¹

D'ora in poi, un'unica grande legge vigerà su generazione e corruzione, sulla vita nella sua vicissitudine. Anche il regno dell'arte non fa parte del regno reale e veritiero della vita eterna.² «Solo il cielo è il vero evento, solo Dio è ciò che è vivo davvero»;³ pertanto, l'uomo si trova dappertutto in un mondo manifesto privo di misteri: «Noi viviamo nel cielo».⁴ Di fronte al papa, Bruno può quindi rivendicare l'idea del nuovo cosmo, del nuovo Dio come unico vero Dio, primo e antichissimo, senza nome e senza figura.⁵ È in quest'ottica che vanno considerate le varie disquisizioni sull'erisia, animate da una fede irremovibile nella ragione e nelle generazioni future. Giustificandosi di fronte a sua madre, Bruno dirà: «Io altro non ho fatto che applicare la mia ragione alla vostra credenza. Combinare è inventare. [...] Voi credete in un falso Dio, dunque non credete nel vero Dio, dunque gli ateisti siete voi», nella piena convinzione che nell'arco di tre secoli, i loro ruoli si sarebbero rovesciati.⁶ L'erisia in quanto tale è reputata, a dispetto delle condanne a morte, come espressione di una purezza gravida di futuro; una posterità di cui il personaggio di Bruno – che considera l'intolleranza come il più terrificante dei vizi⁷ – sente già di far parte.⁸

Nelle note e nel commento alla prima edizione italiana del racconto – che fu ristampata più volte⁹ –, il curatore Gustavo Strafforello coglie appieno lo spirito laico dell'opera scheferiana, sviluppando in senso storico sia l'idea di fondo sia i riferimenti impliciti. Strafforello (1820-1903),¹⁰ scrittore

¹ Ivi, p. 107.

² Cfr. ivi, p. 125 sg.; *Causa*, BOEUC III 173-175; *De immenso*, BOL I, II 312, dove Bruno distingue tra natura e arte per la diversità della materia trattata.

³ *Göttliche Komödie*, cit., p. 124.

⁴ Ivi, p. 37.

⁵ Ivi, p. 125: «Unser Gott ist ein neuer Gott, der uralte, erste, alleinige, wahre. [...] den einzigen großen Gott, der keinen Namen hat und keine Gestalt, keinen Thron, keinen Diener, sondern dem alles dient, der in Allen thront und wohnt».

⁶ *Divina Commedia*, cit., p. 128 (*Göttliche Komödie*, cit., p. 115).

⁷ *Göttliche Komödie*, cit., p. 150.

⁸ Ivi, p. 148: «Ketzer sind immer die Reinern, die Künftig-Lebenden, auch wenn Ihr sie tödet. Denn mir wird die Nachwelt als Einem *ihrer* Geister Gerechtigkeit widerfahren lassen».

⁹ Essa fu ristampata quattro volte nella «Biblioteca universale», Milano, E. Sonzogno, 1886, 1890, 1904, 1908, 1930 e apparve inoltre su «La Ragione», nn. 71-79 e nn. 81-107, 1908. Cfr. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 492, p. 225, in cui non sono registrate le ristampe milanesi dal 1890 al 1930. Manca inoltre il riferimento a un estratto di D. LEVI, *La morte di un filosofo: Giordano Bruno*, «La Ragione», 1856-1857 (cfr. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 539, p. 231): *Divina Commedia*, cit., pp. 240-242 (Strafforello menziona l'opera di Levi a p. 216) nonché a un estratto in traduzione italiana di C. BARTHOLMÈSS, *Jordano Bruno*, II, Paris, 1847, pp. 67-69 (*Divina Commedia*, cit., p. 236 sg.) e ancora a un altro estratto dalla prefazione di Eugenio Camerini alla sua edizione del *Candelaio* (Milano, 1863; cfr. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 47, p. 60): *Divina Commedia*, cit., p. 235 sg.

¹⁰ Cfr. su Strafforello A. DE GUBERNATIS, *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*, II, Firenze, 1880, s.v.

e pubblicista ligure vissuto per molti anni a Torino, fu impegnato nell'editoria popolare e fece conoscere nelle proprie traduzioni italiane numerose opere letterarie straniere, tra cui *I Mohicani di Parigi* (1854) del suo amico Alexandre Dumas padre, ma anche la *Storia universale degli ultimi quattro anni* (1856-1860) dello scrittore e critico tedesco Wolfgang Menzel – notorio *Franzosenfresser* (così Ludwig Börne) e avversario politico della corrente *Junges Deutschland* –, sebbene con l'aggiunta di «rettificazioni».¹ Autore di opere quali *La Sapienza del Popolo* (1868), *La Scienza per tutti* (1869) o *Storia popolare del progresso* (1871) nonché di romanzi storici e di encyclopedie – tra cui *La sapienza del mondo, ovvero dizionario universale dei proverbi* in tre volumi (1883) –, egli fu per molti anni collaboratore della *Nuova Enciclopedia* di Luigi Pomba e del *Conversations-Lexikon* di Brockhaus, per il quale redasse articoli di argomento italiano.

Le numerose e spesso ricche note a piè di pagina che Strafforello appone al testo originale mostrano una vasta conoscenza storica non solo riguardo a luoghi e personaggi storici, aneddoti o modi di dire, ma anche riguardo alla bibliografia più recente sui personaggi in questione. Una lunga nota biografica su Bruno, nonché varie annotazioni su Kaspar Schoppe con ampi stralci dal suo resoconto del rogo di Bruno,² si avvicendano a informazioni e indicazioni bibliografiche su Paolo Sarpi, Sir Philip Sidney, Michel Servet, Ignazio di Loyola, Molina, Pietro Carnesecchi, Aonio Paleario, Jakob Böhme, Giulio Antonio Santori e Vanini³ – per citarne solo alcuni –, ma anche su Campanella, di cui vengono riportate le parole autobiografiche sulla propria tortura, tratte dall'*Atheismus triumphatus*.⁴

Già nel testo originale, Schefer aveva colto ogni occasione per mettere alla berlina la depravazione delle autorità ecclesiastiche e inquisitoriali – «Bruno, Galilei e Campanella [...] ora l'eterna gloria dell'Italia, allora il terrore e lo spavento dei suoi signori in perpetua paura della morte, il clero» –, fino ad apostrofare persino il capolavoro architettonico di Michelangelo e Bernini come «fosca Basilica di S. Pietro», che getta l'ombra sul rogo a venire.⁵ Mentre, però, per Schefer l'aspra critica delle pratiche

¹ *Storia universale degli ultimi quattro anni* (1856-1860), tradotta dall'originale [...] con note e rettificazioni di Gustavo Strafforello, Milano-Torino, Giugoni, 1861. L'opera era apparsa in tedesco l'anno precedente: *Geschichte der neuesten Zeit* (1856-1860), Stuttgart, Krabbe, 1860, come supplemento alla *Geschichte der letzten vierzig Jahre* (1816-1856), 2 voll., Stuttgart, Krabbe, 1857.

² Cfr. *Divina Commedia*, cit., pp. 14, 49, 154, 190 sg., 193. Strafforello fa riferimento a D. BERTI, *La vita di Giordano Bruno da Nola*, Torino, 1868, aggiungendo in appendice una recensione dell'opera in traduzione italiana (ivi, pp. 243-246), apparsa anonima proprio nel 1869 sulla rivista londinese «Athenaeum», in cui furono anche recensite opere e traduzioni dello stesso Strafforello.

³ Cfr. *Divina Commedia*, cit., pp. 13, 40, 82, 104, 106, 145 sg., 175, 178, 203.

⁴ Cfr. ivi, p. 184 sg., con riferimento a M. BALDACCHINI, *Vita e filosofia di Tommaso Campanella*, 2 voll., Napoli, 1840-1843.

⁵ *Göttliche Komödie*, cit., pp. 26, 110. «Also in der Religion keine Freundschaft! Und wegen der Religion keine Gunst; Alles, alles hebt die Religion auf! Und sollten alle Völker

inquisitoriali – che include quella della conversione forzata degli ebrei così come quella esercitata dalle confessioni protestanti – mira ad una conciliazione religiosa universale dell’umanità all’insegna di una morale naturale,¹ per Strafforello è il laicismo l’aspetto che gli sta più a cuore. Non a caso, egli riporta l’opinione del critico letterario Heinrich Kurz, la cui difesa del *Laienbrevier* scheferiano include una netta confutazione di posizioni dogmatiche caratterizzate da ristrettezza di vedute.² Nella sua traduzione, peraltro corretta,³ Strafforello espunge con disinvolta frasi intere e interviene anche sul piano del contenuto. L’esclamazione di Isabella: «La Chiesa si infrange contro l’uomo!»⁴ diventa nella sua versione/rilettura: «La Chiesa affoga nel sangue!»;⁵ affermazione efficace che certo rende appieno lo spirito anticlericale dell’originale, senza tuttavia coglierne l’obiettivo di fondo nient’affatto antireligioso. Anche il dialogo tra Bruno e Campanella viene arricchito di un passaggio tratto dal *De la causa*, non contenuto nell’originale.⁶

Bruno, «uno dei pochi giganti del pensiero che vanti l’Italia e il mondo, ed uno dei pochissimi veri martiri del pensiero», è anzitutto considerato come «il precursore dell’odierna filosofia», al cui pensiero attinsero Galilei, Leibniz, Spinoza, Bayle, Fontenelle nonché Schelling e Hegel.⁷ Quasi dimenticato in Italia, il nome di Bruno, «con tutto che chiuso sotto il moglio dal terror clericale ed appestato dal lezzo di abbruciaticcio», sarebbe tuttavia rimasto vivo presso i ‘brunisti’.⁸ Importanza fondamentale viene attribuita al ruolo preminente che nella sua filosofia Bruno assegnerebbe alla ragione: «la mente deve verificare con la natura, cooperare con essa, ponderare il rigor della dottrina se costantemente risponda alle leggi delle cose naturali: ed allora l’uomo acquista il vero lume che lo guida alla conoscenza della verità».⁹ È appunto il risalto conferito alla funzione del dubbio

darüber zu Grunde gehen, wenn nur die heilige römische Religion bleibt»: queste le parole del nunzio apostolico a Venezia (ivi, p. 13).

¹ Illuminante in tal senso il dialogo sull’etica tra Bruno e il rabbino Aharun nel carcere romano; cfr. ivi, pp. 140-145, 150. Vanina, anch’essa ricercata dall’inquisizione, si rifugia nel ghetto: ivi, p. 178 sgg.

² «Das “Laienbrevier” hat freilich die Zeloten jeglicher Art bedeutend geärgert, denen nur, um Schillers Worte zu gebrauchen, das “Christlichmoralische” oder vielmehr das Christlichdogmatische gefällt, welche ein Kunstwerk nur darnach beurtheilen, ob der Name Christi darin vorkommt und ob die Vernunft dem blinden Glauben unterworfen ist»: H. KURZ, *op. cit.*, p. 291a.

³ Sono corrette anche alcune sviste dell’originale: *Tommaso* Adami invece di *Tobias* (*Göttliche Komödie*, cit., p. 163; esatto invece a p. 44); *Contarini* invece di *Calabriti* (ivi, p. 166) e un errore sintattico: «[...] um nicht laut zu schreien, schob der Henker [...]» invece di «damit er nicht laut schreie [...]» (ivi, p. 146).

⁴ «Am Menschen zerschellt die Kirche!»: ivi, p. 185.

⁵ *Divina Commedia*, cit., p. 209.

⁶ «L’intelletto universale è l’intima più reale e propria facoltà e parte potenziale dell’anima del mondo»: ivi, p. 29. Cfr. BOEUC III 113; *Göttliche Komödie*, cit., p. 26 sg.

⁷ *Divina Commedia*, cit., p. 5.

⁸ Ivi, p. 216.

⁹ Ivi, p. 233.

metodico svolta dal *lumen rationis*¹ che secondo Strafforello pone Bruno agli inizi della modernità, in una linea che prosegue con Bacon, Galilei, Descartes e Newton.² Un'autonomia di pensiero applicata allo studio e all'interpretazione della storia – qui Strafforello individua in Bruno un precursore di Spinoza, Vico, Herder, Dupuis, Creuzer, Strauss e Rénan – come anche all'osservazione della natura e delle sue leggi.³ Riferendosi al *De minimo*, Strafforello esalta la riabilitazione della natura operata dal filosofo nolano. Il fatto che egli l'avrebbe posta a «fondamento della scienza» e a «norma della verità», lo porta a intravedere una comunanza di aspirazioni – dal sapore positivistico – tra Bruno, la prima età moderna e la propria epoca, che ancora attenderebbe un adeguato riconoscimento del metodo scientifico: l'inquisizione avrebbe riconosciuto in Bruno «il capo di una nuova setta più formidabile di Lutero, la quale tendeva ad innalzare a dogma e religione i concetti più arditi. [...] L'umanità dovrà per vero adottarle fra breve, in gran parte, come nuovi articoli di fede ed innalzare sovr'esse, come in pietra angolare, il tempio moderno della scienza».⁴

Prevale quindi l'immagine di un Bruno scienziato, innovatore e difensore della *libertas philosophandi*, che non viene neanche scalfito da un'interpretazione del suo pensiero in chiave panteistica, confutata sulle orme di Hervé Bouchitté. Per Strafforello – d'accordo su questo punto con Schefer –, sia gli scritti sia la vita di Bruno sarebbero «una continua ebbrezza di Dio».⁵ Più volte, la critica ottocentesca si è soffermata sugli esiti letterari della concezione panteistica del romanziere tedesco, pervenendo a risultati in parte anche contraddittori. Mentre Kurz individua gli aspetti positivi di una concezione della natura quale espressione dello spirito divino nella ricerca del significato del fenomeno singolo,⁶ Julian Schmidt coglie in Schefer un'idea della storia come tessuto di fenomeni isolati e in lotta costante contro la natura,⁷

¹ Cfr. *Articuli adv. math.*, BOL I,III 4 sgg.; *Cena*, BOEUC II 65-69.

² «Dottrine siffatte scalzavano è vero il principio d'autorità e di cieca fede e sottomissione, ma furono, dopo non molto, proclamate da Bacone, applicate da Galileo, Newton, Cartesio e sono il cardine del mondo moderno»: *Divina Commedia*, cit., p. 233. Strafforello aveva tra l'altro tradotto dal tedesco: MATHILDE RAVEN, *Galileo Galilei, romanzo storico...*, Torino-Napoli, UTET, 1869.

³ Cfr. ivi, p. 234.

⁴ *Ibidem*. Nello stesso luogo anche qualche passaggio dal *De minimo* («Influit Deus per naturam in rationem, ratio attollitur per naturam ad Deum»: cfr. BOL I,III 136) nonché qualch'altro ispirato alla stessa opera.

⁵ *Divina Commedia*, cit., p. 232. Per Bouchitté, cfr. ivi, pp. 219-226.

⁶ H. KURZ, *op. cit.*, p. 291a (qui con riferimento al *Laienbrevier*): «Man zögerte nicht, den Dichter des crassesten Pantheismus zu beschuldigen, weil er in der Natur die Aeußerungen des göttlichen Geistes erkannte, weil ihm auch die Natur eine Offenbarung Gottes ist. [...] er betrachtet jegliche Erscheinung der sichtbaren und geistigen Welt als eine That Gottes, und sucht, wie Herder, ihre wahre Bedeutung zu erforschen [...]. Kurz riconosce una seppur discontinua influenza hegeliana (*ibidem*).»

⁷ J. SCHMIDT, *Geschichte*, cit., p. 91: «Als Pantheist und Naturdiener sieht er [Schefer] in der Geschichte nur ein geistloses Gewebe vereinzelter Erscheinungen, einen unaufhörlichen fanatischen Kampf gegen die Natur».

riconoscendo nelle sue opere solamente individui quasi del tutto sprovvisti di qualsiasi legame con la specie.¹ Una mancanza di sviluppo interno della trama dei racconti scheferiani a partire dai singoli personaggi ed episodi quale evidenziata da Kurz² si trasforma in seguito in una generale «mancanza di ogni caratteristica» dei personaggi, che agirebbero come se si trovassero sotto l'influenza di un destino fatalistico.³ Sebbene la concezione filosofica scheferiana, quale presiede alla stesura della *Göttliche Komödie in Rom*, mostri evidenti legami con la filosofia dell'idealismo tedesco, influendo sul piano dell'interpretazione del pensiero bruniano, sia il giudizio di Julian Schmidt sia l'attestazione di fatalismo non colgono nel segno per quanto riguarda il racconto in questione. La storia, lungi dal dissolversi in fenomeni isolati, appare con forza nei personaggi minori – che siano essi vittime dell'inquisizione costretti a girovagare come flagellanti per essere scampati a un destino peggiore oppure frati 'ortodossi' che discutono le ripercussioni spirituali della politica ecclesiastica –, così come nel personaggio principale, autore ben consapevole delle proprie azioni, in cui viene a focalizzarsi – riproiettato dal romanziere ottocentesco – il presagio di una redenzione futura dell'umanità. Una redenzione che Strafforello, ormai a soli vent'anni rispetto all'erezione del monumento a Bruno in Campo de' Fiori e in pieno spirito unitario, sente anzitutto come liberazione da un giogo millenario, concludendo: «Comunque sia, il bel romanzo di Schefer [...] valga in questi tempi d'universale redenzione, ad evocar la memoria di un martire dell'intelletto e di uno fra i più grandi, se non il più grande, filosofo italiano».⁴

¹ Ivi, p. 88: «Wenn der Pantheist der Individualität Abbruch tut, indem er sie chemisch zersetzt, so übertreibt er sie wieder, indem er sie von dem Gattungsleben isoliert. Schefer kennt nur Individuen, bei denen das Allgemeingefühl höchstens im Keim vorhanden ist». (Il corsivo sostituisce lo spaziato dell'originale).

² Cfr. H. KURZ, *op. cit.*, p. 523b.

³ Cfr. R. WOLKAN, *op. cit.*, p. 671.

⁴ *Divina Commedia*, cit., p. 243.

FIGLI DI UN GALILEO MINORE:
LE MECANICHE E IL DISCORSO DELLE COMETE

G. GALILEI e M. GUIDUCCI, *Discorso delle cometesi*, Edizione critica e commento a cura di O. Besomi e M. Helbing, Roma-Padova, Editrice Antenore, 2002.

O. BESOMI, M. CAMEROTA, *Galileo e il Parnaso tychonico*, Firenze, Olschki, 2000.

G. GALILEI, *Le Mecaniche*, Edizione critica e saggio introduttivo di R. Gatto, Firenze, Olschki, 2002.

L'INTERESSE crescente per la ricostruzione genealogica dell'opera galileiana anche attraverso nuove edizioni critiche degli scritti ha avuto certamente un effetto moltiplicatore sulla pubblicistica galileiana in generale (recente è ad esempio la creazione di un nuovo periodico, «*Galilaeana*», esplicitamente dedicato tutto a Galilei, ma con riguardo anche al suo contesto storico complessivo come, per quel che in questa sede può maggiormente interessare, all'*Apologia pro Galilaeo* di Campagnella), ma soprattutto appunto sulla restituzione filologica e riccamente commentata di testi che, non rientrando nel 'corpus' centrale dell'opera di Galilei, ne costituiscono piuttosto momenti di formazione, preparatori rispetto all'opera matura. Da tale quadro emerge in sostanza un 'Galilei prima di Galilei', in cui il debito del Nostro nei confronti di altri autori contemporanei e anteriori a lui è più evidente e marcato, minore ne è forse quindi l'originalità, più tradizionali ne sono le prospettive scientifiche ed epistemologiche, ma in compenso ne risultano magnificate dalle fluidità ed incertezze di una fase di formazione le caratteristiche stilistiche, le idiosincrasie, perfino i tratti 'caratteriali' come l'indubbia verve polemica e l'orgoglio di chi si avvede di esplorare territori nuovi, sottolineando le prime espressioni di concetti ed impostazioni metodologiche già comunque originali. Non è un caso quindi che in questi ultimi anni siano stati riediti testi galileiani da tempo ormai non pubblicati, frutto appunto di stagioni anteriori a quelle che hanno prodotto l'opera più matura e, per così dire classica di Galilei. Si tratta, nella fattispecie delle (ancora) giovanili *Mecaniche* e del *Discorso delle cometesi*, scritto, quest'ultimo, con l'autorevole allievo Mario Guiducci, 'Console' dell'Accademia Fiorentina, pochi anni dopo il primo decreto anticopernicano del 1616 di condanna delle tesi di Copernico. Nel primo caso si tratta infatti di un'opera in cui Galilei in sostanza

riprende e sviluppa, sia pure da par suo, la tradizione classica, archimedea e rinascimentale della statica, purtuttavia dando spazio qua e là a nuove impostazioni cinematiche e perfino dinamiche nello studio dei fenomeni meccanici, mentre nel secondo – prudente e addirittura reticente nel sostenere argomenti a favore dell’ipotesi copernicana – si impegna a criticare piuttosto quel sistema astronomico, alternativo al copernicano, di Tycho Brahe, che era stato accolto con favore dai padri gesuiti del Collegio Romano in quanto non in contrasto con la lettera delle Sacre Scritture, pur essendo per molti versi più moderno ed aggiornato del tolemaico. Con esso polemizza Galilei sostenendo una teoria dei fenomeni cometari, peraltro inadeguata, con argomenti tuttavia assai pregevoli, e ripresi oltretutto nel successivo capolavoro scientifico del 1623, il *Saggiatore*. In ogni caso è interessante notare che mentre *Le Mecaniche* sono opera pubblicata postuma, nel 1649, in lingua originale (una traduzione francese era stata pubblicata nel 1634, ancora in vita Galilei, da Marin Mersenne), il *Discorso delle cometes* fu sì pubblicato appena scritto nel 1619, ma sotto il nome esclusivo del coautore Mario Guiducci. Il primo scritto era infatti destinato all’insegnamento durante il periodo padovano (1592-1610) e quindi ripercorre, pur modificandolo qua e la significativamente, un sentiero prefissato, mentre il secondo, pur avendo carattere controversistico e talora perfino nettamente polemico, cerca tuttavia di contenere, anche nonostante l’autorevole copertura del nome del coautore, le implicazioni più imprudenti e pericolose del punto di vista di Galilei, dissimulando la sua adesione al copernicanesimo attraverso la critica esplicita del solo sistema tychonico e non del tolemaico, più tradizionalmente sostenuto dalla Chiesa. Accenna quindi solo prudentemente all’originale teoria cometaria favorevole sì al copernicanesimo ma, data la reticenza prudente di Galilei, assimilabile addirittura, superficialmente, alla dottrina peripatetica che concepiva, com’è noto, i fenomeni cometari come fenomeni meteorici di natura ignea, comunque di origine terrestre. Ciò che appunto anche Galilei sosteneva, sia pure per via ipotetica, e pur accennando al fatto che le comete si muovono anche nello spazio ultralunare, evidenziando un moto proprio che si può forse ricostruire ragionevolmente dalle apparenze tenendo conto appunto della realtà del moto terrestre (ma su ciò, come dicevo, Galilei è estremamente sobrio e reticente).

Restano tuttavia ben saldi, sia pure solo implicitamente come tali, due argomenti fortemente antiperipatetici che verranno ripresi nel *Saggiatore* e nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*: 1) il moto inerziale «come se non fusse», per cui talora non ci accorgiamo di esser mossi anche se lo siamo – giustificando così ancora l’eliocentrismo copernicano – e 2) la realtà delle sole proprietà quantitative, meccaniche e geometriche rispetto alla soggettività delle proprietà secondarie, empiriche e qualitative. Sono peraltro anche questi temi, squisitamente galileiani, a rendere pienamente conto della paternità galileiana dell’opera, così come del fatto, confortato da tante testimonianze, che può senza alcuna remora essere posto il no-

me di Galilei come autore accanto a quello del Guiducci, come appunto fanno O. Besomi e M. Helbing nella nuova edizione critica, uscita peraltro non a caso nella stessa collana «Medioevo e Umanesimo» (Padova-Roma, Antenore, 2002) in cui fu pubblicata l'edizione critica a cura degli stessi del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1998) (cfr. A. Rossi, *Nuove luci su Galileo*, in «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, 2), mostrando così come, partendo dall'opera principale, essi hanno sentito il bisogno di esplorare e ripubblicare quest'opera minore, nella ricostruzione critica non solo dei testi, ma della genesi stessa e formazione del pensiero di Galilei, attraverso il ricco commento e le note ai testi, un'accurata ricognizione ecdotica e preziose appendici.

Uno dei due curatori (O. Besomi) insieme ad un altro autore (M. Camerota) ci ha quindi fornito, in quegli stessi anni (2000), un ulteriore contributo alla ricostruzione genealogica di questo testo inquadrandolo nel contesto storico e problematico in cui esso è nato, a partire dai più lontani 'precursori'. Richiamando così, oltre all'Aristotele meteorico, le riflessioni di Seneca (*Naturales quaestiones*, VII), che attribuivano allo studio delle comete la funzione di poter dirimere il dilemma relativo al moto terrestre, se la sua assunzione o la sua negazione possa rendere conto appunto dei moti cometari, fino al Bruno del *De l'infinito, universo e mondi* che evidenziava la natura 'simil-planetaria' e il connesso moto proprio delle comete contro Aristotele e Tolomeo e a favore di Copernico. E su questa stessa linea si muove anche Galilei, sebbene assai più prudentemente, quando allude appunto al moto terrestre come possibile spiegazione della deviazione verso settentrione del moto rettilineo ascendente delle comete dall'atmosfera terrestre fin oltre la luna. Ciò non sfuggì al P. Orazio Grassi, la cui *Disputatio de cometis* (ripubblicata nell'edizione critica del *Discorso* anche in versione italiana) era stata all'origine della controversia, nella sua successiva *Libra Astronomica*, nonostante appunto il tono reticente dello stesso Galilei, il quale quindi nel *Saggiatore* cercò di difendersi, prima negando addirittura di aver fatto qualsiasi allusione al moto terrestre condannato dalla Chiesa, protestando così la sua devozione religiosa, poi sfidando lo stesso Sarsi (pseudonimo del Grassi) a rimettere le cose a posto con il confutare anche con ragioni naturali l'ipotesi del moto terrestre, non limitandosi cioè a quelle religiose e scritturali. Il problema era però che Keplero aveva effettivamente usato tale ipotesi in uno studio del moto delle comete su linee analoghe a Galilei e ciò altri, oltre al Grassi, faceva notare maliziosamente allo stesso Galilei, considerando peraltro Keplero quello studio come una prova decisiva della tesi copernicana. I gesuiti consideravano invece il moto cometario come una prova contraria al copernicanesimo. La loro discussione tirava in ballo comunque Tycho come ispiratore con la sua visione ancora geocentrica, senza che Galilei potesse, criticandola, contrapporvi a sua volta direttamente quella copernicana, di fronte alla recente condanna ecclesiastica del copernicanesimo. Nel seguito del volume si ripubblicano, con interessanti commenti e annotazioni, ulteriori materiali relativi alla

disputa sulle comete, e in particolare l'*Assemblea celeste*, finzione letteraria che sosteneva con forza il punto di vista tychonico in contrapposizione a quello aristotelico-tolemaico, specie in riferimento alla tesi di Tycho della mutevolezza e fluidità dei cieli. Si tratta di un'opera anonima, ma attribuibile con molta probabilità ad un padre gesuita del Collegio di Brera a Milano, su posizioni convergenti quindi con il più noto Orazio Grassi, impegnato successivamente nella controversia con Galilei.

La presenza ricorrente di fonti ed interlocutori gesuiti nella formazione di Galilei, su cui la ricerca si è molto sviluppata negli anni recenti, ci riporta quindi all'altra riedizione critica galileiana qui discussa, quella de *Le Mecaniche* a cura di R. Gatto. Pubblicata nella collana di testi «Immagini della Ragione» (Firenze, Olschki, 2002), essa fa infatti riferimento, anzitutto nella dotta introduzione storico-critica del curatore, alla concezione archimedea della statica accolta dai gesuiti, e in particolare dal Clavio, in contrapposizione a quella peripatetica; concezione, quella archimedea, cui lo stesso Galilei aderì appunto fin negli anni della sua prima formazione, sotto la loro influenza. Mentre dunque la meccanica peripatetica delle *Questioni meccaniche* dello pseudo-Aristotele attribuisce, nella teoria della leva e della bilancia, la maggiore efficacia di un dato peso nel sollevarne un altro alla diversa velocità dello spostamento di quel peso in funzione dell'arco di circonferenza percorso sfruttando le «meravigliose proprietà del cerchio», Archimede introduce invece allo scopo, in termini più rigorosi, astratti e generali, il concetto di momento statico in cui essenzialmente consiste la sua legge dell'equilibrio in quelle macchine elementari, secondo cui si equilibrano tra loro pesi inversamente proporzionali alle loro distanze dal fulcro. Sostituendo così al concetto pseudoaristotelico di moto violento, quale quello prodotto dal sollevamento del grave mosso in contrapposizione al moto naturale di caduta del grave movente, quello di moto naturale relativo, di salita o caduta, commisurato alla differenza tra i rispettivi momenti statici: momenti statici confrontabili quindi negli effetti alla diversa gravità dei corpi immersi in un mezzo fluido, che è appunto alla base della ‘spinta archimedea’ quando la gravità del corpo sia minore di quella del mezzo. Galilei, sviluppando l’opera di ispirazione archimedea di Giordano Nemorario nel Medioevo e quindi di Francesco Maurolico nel Rinascimento, giunge quindi, a prescindere dalle «meravigliose proprietà del cerchio» e dalla netta distinzione tra moto naturale e moto violento dello pseudo-Aristotele, a ricondurre tutto alla semplice differenza tra i momenti, anche a prescindere dai percorsi circolari dei pesi nelle leve e nelle bilance e tenendo conto solo degli spostamenti verticali di quota risultanti, laddove anche un suo illustre interlocutore, Guidobaldo dal Monte, per non dire dell’ingegnosissimo Cardano, non era ancora riuscito a liberarsi dal fascino della circolarità. Galilei dunque assimila e sviluppa appieno il concetto archimedeo di momento, esplicitando la concezione della tecnica ad esso sottesa, non come ‘inganno della natura’ violazione di ciò che è naturale, ma come obbedienza alle sue leggi e ai suoi vincoli,

sia pure cercando di ricavarne il massimo effetto utile, come appunto giocando su pesi e distanze o su tempi e velocità di spostamento, per cui ciò che si guadagna in tempo si perde in potenza e viceversa, nelle leve e nelle bilance così come nelle altre macchine semplici, come il piano inclinato, così importante nelle successive ricerche sul moto di caduta dei gravi.

Inoltre, pur essendo ne *Le Mecaniche* ancora ben lontano dalla piena comprensione di quest'ultimo fenomeno, Galilei riesce già a giustificare, partendo dalla statica e dall'equilibrio nella leva, aspetti cinematici e quindi almeno indirettamente dinamici di esso, rapportando ad esempio le diverse variazioni di velocità su piani di diversa inclinazione agli angoli di inclinazione di tali piani, a partire dalla quiete sul piano orizzontale e da una velocità comunque piccola ma non nulla per l'inclinazione «anche solo di un cappello», per cui basta una forza al limite nulla per muovere un grave su un piano orizzontale senza attriti. Fino ad adombrare così un nuovo concetto di momento in cui i gradi di velocità si aggiungono continuamente lungo tutto il percorso del piano inclinato. Galilei sembra pronto quindi a passare, anche se non compie ancora il passo, e sia pure limitatamente alla caduta dei gravi, al concetto di accelerazione, superando i limiti della statica e della stessa semplice cinematica, assumendo che un moto uniforme sia dinamicamente nullo, incausato, mentre uno variabile derivi appunto dalla variazione e dalla progressione dei momenti. Manca qui però ancora del tutto, e anche nel seguito resterà ambiguo in Galilei, il concetto di forza come causa di tale accelerazione, in quanto l'effetto di una forza, ad esempio di un'azione di percussione di un martello, è ancora ricondotto, peraltro non senza incertezze, ancora nella postuma (1718) *Giornata sesta* dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche sopra due nuove scienze* (Amsterdam, Elsevier, 1638), all'equilibrio statico, al rapporto cioè tra pesi, resistenze e distanze che aveva guidato in sostanza tutta l'opera di ispirazione archimedea qui discussa. Resta comunque merito del curatore averci restituito quest'opera con competenza storico-scientifica e rigore filologico, ricostruendone la filiazione dei testimoni, l'ecdotica e, ciò che più conta, la collocazione nel quadro della formazione del pensiero di Galilei, completandone così la conoscenza di un importante, seppur trascurato, tassello.

ARCANGELO ROSSI

MICHELE CAMEROTA, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2004, 703 pp.

EDIFFICILE immaginare di chiudere nel cerchio stretto di un unico libro la ricchissima vicenda intellettuale e umana di Galileo Galilei. In passato, quando una simile impresa è stata tentata, il risultato raggiunto ha sempre lasciato esitanti gli interpreti. Tutti i libri 'totali' su Galileo si sono finora presentati sotto il segno di una strana ambivalenza, risultando inevitabilmente o letture penetranti e ricostruttivamente parziali

o rappresentazioni complete e criticamente deboli. Rispetto all'argomento 'Galileo', i due principali problemi contro i quali i biografi si sono sempre trovati inevitabilmente a combattere sono stati quello dell'equilibrio e quello dell'organizzazione. Dell'equilibrio, nel senso della ricerca di una strategia critica capace di mettere nella giusta evidenza tutte le teorie e i fatti storici che rientrano in un tema a molteplici facce (alle volte sfuggente) come quello galileiano. Dell'organizzazione, nel senso di predisporre una mappa nella quale quegli stessi argomenti e fatti trovino una coordinazione sensata non soltanto per gli specialisti, ma anche per i lettori generici, ai quali sovente manca (e come fargliene una colpa) la consapevolezza dell'interconnessione di eventi di natura decisamente differenziata.

L'*Edizione Nazionale* delle opere di Galileo che Antonio Favaro curò e stampò tra il 1890 e il 1909, con i suoi dieci volumi di corrispondenza, rappresenta la vera biografia universale dello scienziato pisano. Essa ha sempre costituito per i più moderni biografi galileiani una sorta di grandioso sostegno architettonico, alla struttura del quale essi hanno affidato il compito di reggere il peso della rappresentazione personale di volta in volta imbastita. Ma il monumentale lavoro dello studioso padovano (condotto con competenze storiche, filologiche e scientifiche altissime e oggi indubbiamente irripetibili in un unico soggetto) non ha mai portato loro fortuna. Per alcuni di essi l'*Edizione Nazionale* è risultata una sorta di modello forzato, nei confronti del quale il contributo personale è finito per apparire niente altro che un'imitazione minore, talora anche di foggia cattiva. Per altri, essa ha invece fatto le veci di un enorme palazzo, in cui era necessario entrare ripensandone al tempo stesso l'architettura originaria, aggiungendo nuove fabbriche e aule solenni.

È il caso, quest'ultimo, di coloro che hanno reputato di poter in un modo o in un altro sconvolgere l'impianto critico e storico sul quale Favaro stesso aveva edificato la sua opera, presentando nuove scoperte documentarie di presunto valore critico decisivo. Ma non essendo, in realtà, poco più che recuperi e valorizzazioni di materiali lasciati a margine dallo stesso curatore dell'*Edizione Nazionale*, tali scoperte documentarie si sono rivelate con il tempo in grado di chiarire soltanto, e parzialmente, alcuni momenti della vita dello scienziato e precisare meglio poche questioni teoriche, mai le più importanti. In nessuna maniera sono risultate così decisive da mettere davvero in crisi la linea generale dell'interpretazione che Favaro aveva fornito del pensiero e della figura di Galileo. L'imperitura impresa dell'*Edizione Nazionale* non ha, dunque, mai giovato ai moderni biografi di Galileo, che pure si sono costantemente basati su di essa per costruire le loro opere. La sua eredità continua ancora oggi a rendere evidente la ripetitività di molti dei lavori storici sul Matematico granducale, tanto di quelli che, senza infingimenti, si presentano come vere e proprie biografie, quanto di quelli che, sotto spoglie in parte mentite, compaiono in pubblico come asette ricostruzioni di idee disincarnate.

L'interesse sempre più crescente che la figura e l'opera di Galileo susci-

tano in quasi ogni parte del mondo contemporaneo ha convinto di recente l'Editore Salerno ad arricchire la propria ben nota collana «Profili» di una biografia dedicata a Galileo, ma stavolta la sua realizzazione è stata affidata a uno specialista che, a conti fatti, non soltanto si è dimostrato pienamente consapevole delle gravi difficoltà delle quali si è finora parlato, ma che è riuscito altresì, adottando un metodo di lavoro in buona parte innovativo, a superarle brillantemente. L'opera di Michele Camerota presenta caratteristiche di equilibrio e sapienti soluzioni critiche irreperibili in pressoché tutte le biografie galileiane finora comparse. Un simile giudizio potrà probabilmente risultare eccessivo per un orecchio profano, ma all'udito di coloro a cui non fa difetto un'interna conoscenza della letteratura specialistica esso non potrà che apparire equo. E, in effetti, è così. L'impianto dell'opera, ben modulato, recupera e fa conoscere tutti i momenti maggiormente significativi della vicenda intellettuale e umana di Galileo, spiegando in modo contestuale ai lettori i termini interni delle questioni scientifiche da lui stesso affrontate. Ma nell'esposizione storica questo lavoro non è soltanto esaustivo, ma anche aperto e problematico al tempo stesso. Nell'illustrazione delle questioni teoriche, non soltanto preciso e chiarificante, ma anche sensibilissimo nei confronti della contestualizzazione.

Inevitabile, forse, per alcuni il confronto con il *Galileo at Work* di Stillman Drake, ma, per tutti, davvero sconsigliabile. Si tratta, nei fatti, di due libri troppo diversi per tentarne un'utile analisi comparativa, essendo il primo – quello del Drake – legato a un momento storiografico ideologicamente ben connotato e prodotto a partire da un'impostazione critica dichiarata e settaria e il secondo – quello di Camerota – concepito in un momento di ripensamento generale dell'insieme degli atteggiamenti critici e integralmente impregnato dalla convinzione che le idee scientifiche hanno una genesi troppo controversa per essere ricercata soltanto all'interno della mente di chi le ha concepite. È vero altresì (così come, nei fatti, non fu quando apparve la biografia del Drake) che, con il libro di Camerota, la bibliografia galileiana acquisisce un'opera che tira le fila di numerose questioni scottanti, intorno alle quali da decenni ci si divide, le enuclea e le rilancia, tenendo conto dei piani di discussione apertisi negli anni più recenti. Ciò è stato possibile proprio perché – almeno a mio avviso – il nuovo libro ha saputo affrontare in termini innovativi il rapporto con l'*Edizione Nazionale* e con l'opera di Antonio Favaro. Da questo punto di vista il suo segreto e il suo merito sono stati quelli di leggere daccapo con coraggio le grandi questioni galileiane, impostandole in modo tradizionale a partire dalla matrice intellettuale favariana, ma poi aggiornandole e sviluppandole tenendo presente la critica più intelligente e più recente. Il risultato finale è convincente, soprattutto perché la sintesi che il libro presenta dimostra in tutta chiarezza che tali grandi questioni sono collocate al di qua della soglia della storia dell'uomo contemporaneo e non al di fuori di essa.

LUIGI GUERRINI

PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di Vittoria Perrone Compagni, testo latino a fronte secondo l'edizione critica di Richard Lemay, Torino, Nino Aragno Editore, 2004, 2 voll., 928 pp.

COMPOSTO nel 1520 pochi mesi dopo il *De incantationibus* e conosciuto per una immediata circolazione manoscritta, il *De fato* di Pietro Pomponazzi viene pubblicato postumo a Basilea nel 1557 dal medico bergamasco riformato Guglielmo Gratarol. Questo testo centrale nella produzione pomponazziana, anche se meno noto del *De immortalitate animae* e, probabilmente, dello stesso *De incantationibus*, è ora per la prima volta reso disponibile in traduzione italiana con il testo latino a fronte nella serie di pubblicazioni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento grazie all'accurato lavoro di Vittoria Perrone Compagni.

La traduzione di quest'opera complessa dal punto di vista concettuale e linguistico è condotta sull'edizione critica del *De fato* curata da Richard Lemay (Lucani 1957) ed è resa in maniera limpida privilegiando, come sostiene la curatrice, «il criterio della chiarezza su quello della fedeltà per giungere a un testo più agile e più accessibile al lettore moderno» (Avvertenza, p. CLXXVI). Al lavoro di traduzione Vittoria Perrone Compagni – studiosa tra le più accreditate nelle ricerche pomponazziane, a cui si deve una recente e importante traduzione del *Trattato sull'immortalità dell'anima* (Firenze, Olschki, 1999) – affianca un'attenta e puntuale opera di identificazione delle fonti che integra e precisa in più punti il precedente commento di Lemay. Il volume è preceduto da un ampio e documentato saggio introduttivo (*Critica e riforma del cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, pp. IX-CLVIII) nel quale la curatrice affronta gli ardui problemi di quest'opera collocandoli all'interno della più ampia produzione del Petretto; una accurata Bibliografia (pp. CLXI-CLXXVI) completa queste pagine introduttive.

I cinque libri del *De fato* affrontano uno dei grandi problemi filosofici e teologici dibattuti nel Rinascimento, ovvero il nesso tra libertà, provvidenza e fato, prendendo spunto dalla polemica antistoica avanzata da Alessandro d'Afrodisia nel suo *Peri heimarmenes* (*De fato*), tradotto in latino nel 1516 da Gerolamo Bagolino. In quest'opera Pomponazzi ripropone una concezione deterministico-astrologica della fisica di Aristotele, rileggendo l'etica aristotelica alla luce delle opere fisiche e biologiche dello Stagirita. Così, ad esempio, si ritrova nei corpi celesti quella potenza divina che informa tutta la realtà fisica e che condiziona il carattere di ogni individuo, sì che «alla nascita di ciascuno le stelle esercitano necessariamente il loro influsso» (*Il fato*, III, 17, p. 437), e tale disposizione non opera come semplice inclinazione ma come vera e propria 'natura' umana. La conclusione a cui si giunge nel secondo libro è che secondo Aristotele Dio agisce necessariamente e tale dottrina necessitante è radicalmente opposta al libero

arbitrio e quindi alla dottrina cristiana. Affermazioni, queste, che vengono riproposte all'inizio del III libro dove si legge: «Non condivido il parere di chi ritiene che la dottrina della fede si accordi con Aristotele: mi sembra infatti che le due posizioni siano reciprocamente incompatibili. Aristotele sostiene che Dio agisce necessariamente e che tutte le cose, in relazione alla loro specie, sono necessarie. Ora, come si è detto nei libri precedenti, questo principio non sembra poter coesistere con il libero arbitrio: gli atti del libero arbitrio, infatti, non sono necessari né secondo l'individuo né secondo la specie, dal momento che il libero arbitrio esclude da sé ogni necessità. In Aristotele è presente anche un altro principio che manifestamente contraddice la libertà della volontà. Egli infatti ritiene che da una causa che si trova nella medesima disposizione non possano provenire effetti diversi. [...] Pertanto chiunque voglia mantenere la libertà della volontà, è costretto a negare quei due principi formulati da Aristotele» (*Il fato*, III, 1, pp. 453-455).

Questa concezione fatalistica riporta entro una scansione necessaria le stesse tensioni politiche e storiche, e colloca ogni avvenimento naturale o umano all'interno di un continuo e ineluttabile avvicendamento: «il fatto che i poveri siano oppressi dai ricchi non indica difetto o crudeltà di Dio, esattamente come non lo indica il fatto che la pecora sia divorata dal lupo, il lupo dilaniato dai cani, i cani dai leoni. Sebbene tutto ciò appaia ingiusto e malvagio se lo si guarda dal punto di vista particolare, non è però tale in relazione all'universo: che i contadini siano così sottoposti ai cittadini sembra crudele, ma se ci si mette dal punto di vista dell'organizzazione dello stato ciò è necessario; e il mondo non sarebbe perfetto se non ci fossero anche queste realtà» (*Il fato*, II, 7, 1/39, pp. 419-421).

Un determinismo, allora, che Pomponazzi può certamente chiamare 'stoico', ma che trova piuttosto le sue radici, come ricorda Perrone Compagni, in un «Aristotele reso coerente con sé stesso» (p. xciii). In questa prospettiva si dovrà considerare con cautela lo stesso stoicismo del II libro del *De fato*, dove, sebbene Pomponazzi si riferisca agli stoici come alla fonte principale della propria teodicea anticristiana, andrà piuttosto valutato «quanto ci sia di originariamente stoico, quanto invece provenga da un ripensamento autonomo dell'aristotelismo, condotto da un punto di vista deterministico; e quanto, soprattutto, l'uno e l'altro elemento abbiano una funzione polemica e servano a Pomponazzi per mettere in evidenza le contraddizioni insolubili della concezione cristiana» (p. xcvi).

Dopo avere affrontato nei primi due libri – i più ampi di tutto il trattato – il problema del fato «dal punto di vista dell'indagine e della ricerca umana», ovvero da una prospettiva puramente filosofica, Pomponazzi considera nei libri successivi «gli stessi argomenti dal punto di vista dell' insegnamento evangelico, che non è proceduto dall'uomo ma dallo Spirito Santo» (*Il fato*, III, 1, p. 453). E se nell'indagine propriamente filosofica la conclusione raggiunta è la negazione di ogni libero arbitrio a favore di

una ferrea fatalità naturale, Pomponazzi affronta ora il tema dell'esistenza della libertà umana partendo dalla verità della fede nel tentativo di una fondazione filosofica della libertà che fuoriesca dal quadro aristotelico. Una prospettiva ambiziosa che ha alla base l'assunzione dell'ipotesi del *De immortalitate animae* dell'utilità sociale delle credenze religiose, non vere in sé, ma utili per la società civile. Solo che ora questa ipotesi viene spinta fino al punto di «far derivare dalla riduzione della teologia a sistema di credenze socialmente necessarie [...] la conseguente affermazione della competenza del filosofo in questa materia» (p. cxi). Ed è qui – all'interno di una rielaborazione pratica di quel doppio registro teorico che designa un ambito di verità per il filosofo e un ambito legato alla mera credenza per i profani – che il discorso filosofico si indirizza verso una dimensione pratico-operativa, confrontandosi con le conseguenze della riforma protestante e agendo in una prospettiva di *renovatio* della teologia tradizionale. Pomponazzi ricerca così una libertà della volontà dall'intelletto che si esprime in un principio di inazione come possibilità di una pura sospensione della volontà. La libertà della volontà non consisterebbe né nel volere né nel non volere, ma nella semplice sospensione del suo atto: «quando la volontà sospende quell'atto, essa non vuole sosponderlo talché la parola 'vuole' designi alcunché di positivo; anzi, in quel momento la volontà è del tutto inattiva e quell'atto di sospensione non è realmente qualcosa di positivo, ma soltanto qualcosa di negativo» (*Il fato*, III, 8, 6-12, p. 529). Un tentativo, questo, di eludere la necessità aristotelica ipotizzando che una causa possa produrre due effetti diversi grazie alla sospensione della volontà, ma che nel contempo tenta di salvaguardare il determinismo dell'intelletto. In questa prospettiva 'teologica' il IV libro del *De fato* confuta le affermazioni anticristiane del II libro in una articolazione che pare recuperare taluni echi del *De immortalitate animae* nell'opposizione tra una verità propria alla filosofia e una teoglia utile per il volgo in quanto concezione etica necessaria al mantenimento degli equilibri sociali. Così nel V libro Pomponazzi individua nella chiesa una sorta di mediazione tra Dio e uomo, e insieme un elemento di rinnovamento della *lex christiana*, dove i predestinati si identificano con l'intero popolo cristiano: una religione che è certamente lontana dalla verità della filosofia, ma che svolge un necessario ruolo politico di ordinamento civile.

Ciononostante nell'*Epilogo o conclusione* del libro V – e dell'intera opera – Pomponazzi ripropone la radicale contrapposizione tra una prospettiva filosofica, nella quale la soluzione stoica pare la più coerente, e la concezione cristiana, seppure rivista alla luce della propria lettura. Una contrapposizione netta, che mostra tutte le difficoltà incontrate dal Peretto nell'elaborare in opposizione al determinismo aristotelico una persuasiva teoria della libertà.

Tale irrisolta tensione riemerge emblematicamente in uno dei brani più conosciuti di questo testo, dove si descrive la tormentata ricerca del filosofo che, simile a Prometeo, è deriso dai comuni mortali: «Prometeo dav-

vero rappresenta il filosofo che, mentre cerca di conoscere i misteri divini, è rosso dalla continua inquietudine e dai pensieri, non avverte né sete né fame, non dorme, non mangia, non sputa, è irriso da tutti, da tutti è considerato uno stolto e un sacrilego, è perseguitato dagli inquisitori, diventa lo zimbello del volgo. Questo è il guadagno dei filosofi, questa la loro ricompensa. Diventano soggetti da teatro, come Socrate fu argomento e spunto nella commedia di Aristofane e tutti i filosofi lo furono nel comico Luciano» (*Il fato*, III, 7, p. 525). Un passo, questo, certamente molto citato, ma che pare forse riduttivo non voler prendere ‘sul serio’, oppure risolvere all’interno di una semplice ‘strategia retorica’ (p. cxxviii), e che non a caso è stato letto e interpretato da tutta una tradizione critica – da Garin fino a Pine o Ingegno – come drammaticamente centrale. Piuttosto, in queste righe si può forse cogliere il senso ultimo del *De fato*, ovvero tutta l’irrisolta tensione di una ricerca che sul decisivo tema del fato e del libero arbitrio pare non approdare ad alcuna soluzione definitiva.

LORENZO BIANCHI

ANTONIO CLERICUZIO, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Roma, Carocci, 2005, 378 pp.

A CONCLUSIONE della sua fondamentale monografia su *Il meccanismo e l’immagine del mondo*, Eduard Jan Dijksterhuis individuava l’elemento unificante delle varie concezioni secentesche che assimilavano l’universo ad una grande macchina nella «introduzione di una descrizione della natura ottenuta con l’aiuto dei concetti matematici della meccanica classica». L’affermazione di Dijksterhuis rimane, senza dubbio, valida nella sostanza, ma essa ha trovato, nel corso degli ultimi decenni, significative integrazioni (quando non rimodulazioni, almeno parziali), a seguito, soprattutto, di una estensione e di un approfondimento delle indagini storico-scientifiche. In particolare, la ricerca ha fatto emergere in modo sempre più netto la rilevanza – spesso cruciale – delle differenti ispirazioni epistemologiche (e teologiche) dei vari pensatori che, nella prima età moderna, enuclearono l’idea meccanicista, ponendo al contempo l’accento sulla sua concreta, feconda ibridazione con suggestioni derivanti da altri programmi di ricerca (per esempio, in ambito medico, l’importante connubio tra l’impostazione iatromeccanica e le spiegazioni fisiologiche fondate sul ruolo delle reazioni chimiche).

Benché esplicitamente richiamata nel titolo, la fortunata e influente metafora del mondo come macchina costituisce solo uno dei temi sapientemente affrontati in questo pregevole volume di Antonio Clericuzio, che mira, di fatto, a ricostruire, in modo esteso e preciso, e sulla base delle più recenti acquisizioni storiografiche, il dibattito naturalistico sviluppatisi nel decisivo periodo che va dal Rinascimento all’avvento della grande sintesi newtoniana. Clericuzio non si limita a ricondurre l’astratta identità epi-

stemologica del ‘paradigma’ meccanicistico al variegato e difforme quadro delle sue manifestazioni storicamente determinate, ma procede, più in generale, ad esaminare la cosiddetta ‘rivoluzione scientifica’ prestando attenzione anche a quegli aspetti non strettamente teorici, che pure giocarono un ruolo cospicuo nella affermazione di una nuova e diversa prospettiva nello studio dei fenomeni naturali: «La nascita della scienza moderna – scrive Clericuzio – non fu l’esito di un processo puramente intellettuale, ma il prodotto di una molteplicità di fattori, di carattere culturale, sociale, religioso e tecnico, che operarono in modi differenti, creando le condizioni per lo straordinario sviluppo quantitativo e qualitativo che caratterizzò le scienze dei secoli XVI e XVII» (p. 21).

Coerentemente con un simile orientamento, il primo capitolo del libro è dedicato a delineare lo scenario istituzionale e culturale in cui maturarono le nuove dottrine naturalistiche. In modo sintetico, ma estremamente efficace, vengono, dunque, illustrate le interazioni tra l’elaborazione del discorso scientifico e fenomeni quali l’emergere della civiltà umanistica, l’introduzione della tipografia a caratteri mobili, l’affermarsi di inedite figure socio-professionali come la categoria dell’ingegnere-artista. Grande rilievo viene poi dato alla trasmissione dei contenuti scientifici, con una disamina delle modalità e delle forme di insegnamento delle scienze articolata per aree geografiche. È questa, mi pare, una novità importante proposta dall’opera, in quanto contribuisce a mettere in risalto – attraverso la descrizione della genesi di vere e proprie ‘tradizioni’ locali – quei connotati differenziali che hanno caratterizzato la diffusione della nuova scienza nelle varie regioni del continente europeo.

L’attenzione alle componenti ‘ambientali’ dell’impresa scientifica non spinge tuttavia il ragguaglio offerto da Clericuzio verso le secche di una delle varie forme di sociologismo così in voga negli ultimi tempi. Quale prezioso antidoto nei confronti di ogni tentazione riduzionistica agisce, in primo luogo, nelle dense pagine del libro, l’evidente volontà dell’Autore di fornire al lettore un prospetto storicamente attendibile del decorso delle idee scientifiche. Questa aspirazione si traduce in una narrazione assai più completa e dettagliata di quelle solitamente affidate alle sintesi manualistiche.

Di fatto, rispetto al manuale *standard* di storia della scienza (anche delle versioni specificamente dedicate agli eventi della ‘Rivoluzione scientifica’), il volume di Clericuzio prende in considerazione uno spettro di ambiti disciplinari notevolmente più esteso, e cerca di dar conto non solo delle acquisizioni elaborate dagli autori di maggior fama, ma anche del più vasto dibattito in cui si impegnarono pensatori oggi, in larga misura, ignoti al grande pubblico, ma che pure, al loro tempo, giocarono non di rado un ruolo di primaria importanza. Così, accanto alle note vicende legate al mutamento del quadro cosmologico, all’avvento del nuovo modello di fisica matematico-sperimentale, ai progressi nel campo della matematica pura (geometria analitica, calcolo infinitesimale ecc.), alla rivoluzione me-

dica segnata dalla scoperta harveyana della circolazione sanguigna, trovano spazio gli sviluppi interni a settori spesso trascurati nei compendi di storia della scienza, quali la botanica, la chimica, la geologia, la zoologia, e, persino, la cartografia.

Pur ottemperando alle imprescindibili necessità della sintesi, la ricostruzione proposta nel volume è, dunque, estremamente ampia, soffermandosi ad illustrare un gran numero di aspetti, problemi e personaggi del mondo scientifico nell'arco di circa due secoli. Clericuzio discute con competenza ogni questione, entrando direttamente nel merito delle soluzioni, ed inquadrando il dettaglio delle varie teorie nel vivo del dibattito da cui presero le mosse. Come già abbiamo avuto modo di rilevare, benché l'analisi tenda a prescindere da una impostazione puramente 'internalista', esaminando debitamente le circostanze che hanno di fatto interagito con la maturazione della nuova scienza, essa evita nondimeno di riportare, in modo più o meno meccanico, la complessità del discorso scientifico ad una (omni-esplicativa) 'realtà sociale'. Nel restituirci il mobile, sfaccettato scenario della cultura naturalistica della prima età moderna, l'Autore obbedisce – ci sembra – ad un sano criterio di 'pertinenza', intendendosi con quest'ultima asserzione il riconoscimento della multiforme specificità del ruolo delle influenze 'esterne' sulla discussione scientifica. Ben lungi, dunque, dal prospettare un modello unitario ed univoco, in grado di dar conto in termini generali delle dinamiche sociali che, nel corso della cosiddetta 'Rivoluzione scientifica', avrebbero determinato il mutamento di quadro concettuale, Clericuzio procede ad una disamina più propriamente 'storica', che mette in luce le effettive, distinte peculiarità di ciascuna situazione. In tal senso, pur ammettendo l'impatto delle condizioni politiche ed economiche nell'ambito dei processi di accettazione o di rifiuto delle teorie scientifiche, tuttavia, secondo Clericuzio, «la loro genesi difficilmente [...] può essere ridotta a fattori sociali». L'elaborazione delle conoscenze scientifiche appare caratterizzata piuttosto da una «complessa interazione tra fattori cognitivi e sociali», in cui giocano una parte – secondo modalità e in misure via via diverse – «forme di vita, credenze, idee filosofiche e argomentazioni di carattere logico» (p. 18).

Le modellizzazioni di stampo sociologico, così esaltate ai giorni nostri, si rivelano, pertanto, inadeguate a rappresentare in modo storicamente convincente una simile eterogeneità e varietà, anche a causa del loro basarsi sulla tacita, antistorica presupposizione che «la scienza del Seicento fosse un insieme ben definito di pratiche e di conoscenze, e che si possa parlare di coloro che all'epoca praticavano la scienza in termini di comunità scientifica» (p. 18). La sociologia della scienza, in sostanza, tende a disconoscere il valore di alterità dell'esperienza del passato, riportandola a schemi mutuati dalla considerazione dell'esistente. Prescindendo da ogni tentazione riduzionistica, Clericuzio evidenzia invece la problematicità dell'indagine in merito all'itinerario formativo della moderna impresa scientifica, notando che esso non si connotò affatto nei termini di un «processo lineare

[...] fondato su un metodo o su un'unica concezione della natura», ma rappresentò un cammino «assai tortuoso e condizionato da un insieme eterogeneo di fattori, incluse idee metafisiche e religiose che oggi potrebbero apparire incompatibili con la scienza» (p. 21).

La lezione storiografica generale che si può forse trarre dalla disamina proposta nel libro sembra essere quella per cui, al fine di comprendere lo scenario poliedrico e in rapido divenire proprio della cultura scientifica della prima età moderna, si ha bisogno di categorie interpretative improntate a ‘leggerezza’ e flessibilità, piuttosto che a forza generalizzante e vigore morfologico. Sulla scorta di tale convinzione, il resoconto offerto da Clericuzio dello sviluppo dell’intricato dibattito scientifico nei circa due secoli che separano il Rinascimento dalle grandi acquisizioni newtoniane rende appieno la varietà di suggestioni e di motivi inspiratori che ne segnarono gli snodi più significativi. Gli otto densi capitoli del libro consegnano, infatti, al lettore una trattazione articolata dei principali aspetti relativi alla affermazione di una nuova immagine della natura, ricostruendo il panorama istituzionale di emergenza dell’impresa scientifica (*I luoghi e le forme della scienza*), il dibattito naturalistico rinascimentale (con un interessante *excur-sus* sull’impatto delle scoperte transoceaniche), la controversia cosmologica seguita all’affacciarsi della rivoluzionaria opzione copernicana, gli avanzamenti in campo matematico e meccanico nel Cinquecento e Seicento, i problemi posti dall’affermarsi della nuova filosofia sperimentale e dall’epistemologia baconiana, le ricerche sulla struttura della materia (con una accurata disamina del rapporto alchimia-chimica, dello *status quaestionis* post-paracelsiano e dei contributi di Boyle e Newton). Le ultime due sezioni del volume sono dedicate rispettivamente alla discussione della concezione meccanicista e della straordinaria sintesi newtoniana, nonché alla presentazione dei decisivi sviluppi secenteschi nel campo della medicina e delle scienze della vita. Di tutti questi argomenti, Clericuzio delinea un quadro dettagliato e sempre equilibrato ed incisivo, tanto da potersi dire che il suo volume offre la più ricca, affidabile e aggiornata (almeno a mia conoscenza) informazione d’insieme sulle tematiche connesse alla Rivoluzione scientifica oggi disponibile (e non solo sul mercato italiano).

MICHELE CAMEROTA

GIROLAMO FRACASTORO, *Navagero. Della Poetica*, testo critico, trad., intr. e note a cura di Enrico Peruzzi, Firenze, Alinea Editrice, 2005, 127 pp.

L’EDIZIONE critica di un testo come il *Naugerius* di Fracastoro è sempre un lieto evento e ancora di più lo è quando il testo è corredata da un’ampia introduzione e da note che lo rendono intelligibile. Dopo l’edizione critica del *Fracastorius sive De anima*, pubblicata nel 1999, Enrico Peruzzi offre oggi agli studiosi della filosofia del Rinascimento il se-

condo volume della trilogia dei dialoghi filosofici di Girolamo Fracastoro. Il *Naugerius*, opera postuma, non è mai apparso come volume separato. Peruzzi ha preparato l'edizione critica sulla base della collazione di tutte le edizioni a stampa degli *Opera omnia* fracastoriani.

Il *Naugerius* riveste un ruolo cruciale per quel che riguarda sia la storia dello sviluppo del pensiero fracastoriano, sia il contesto della rinascenza degli studi cinquecenteschi sulla *Poetica* di Aristotele e sulle opere di Platone. Fracastoro fu autore prolifico e dotto in molti campi del sapere, noto non solo per l'attività di medico testimoniata nell'opera *De contagionibus, contagiosis morbis et eorum curatione* (Venezia, 1546) ma anche per gli studi astronomici raccolti nel trattato *Homocentricorum sive De stellis liber unus* (Venezia, 1538). La trilogia dei dialoghi filosofici si inserisce all'interno dell'ampia produzione scientifica di Fracastoro, a riprova della vastità dei suoi interessi. Laureato in *artibus* nel 1502 presso lo studio patavino, Fracastoro fu tra i testimoni delle fortuna rinascimentale della *Poetica* di Aristotele. Com'è noto, la *Poetica* di Aristotele apparve solo tardi nella cultura medievale, prima con il commento medio con traduzione parziale di Avveroè, tradotto da Hermannus Alemannus nel 1256 (e a stampa nel 1481), e poi con la pressoché sconosciuta traduzione dal greco di Guglielmo di Moerbeke del 1278. Per l'intensificazione degli studi sulla *Poetica* aristotelica furono poi decisive le traduzioni dal greco in latino di Giorgio Valla, pubblicata nel 1498, e quella di Alessandro de' Pazzi, del 1536. Grazie alla solidità della sua base testuale, la *Poetica* venne fatta oggetto di corsi negli atenei di Padova, Bologna e Ferrara da parte di personalità di spicco come Bartolomeo Lombardi e Vicenzo Maggi, di certo noti a Fracastoro. Il *Naugerius* risente del clima dell'epoca in cui fu composto, ossia gli anni dal 1547 al 1553. Non è un semplice trattato sull'arte poetica, ovvero su come si deve scrivere in versi, ma tratta anche, come ben spiega Peruzzi nell'introduzione, del valore gnoseologico e metafisico della poesia. Più precisamente, il *Naugerius* indaga il valore e la forza della poesia come mezzo per raggiungere il Bello che si manifesta nella realtà. Trattando del processo attraverso il quale il poeta acquisisce il proprio *status*, Fracastoro confronta e concilia in modo singolare le prospettive aristoteliche con quelle platoniche, concependo entrambe come complementari al fine dell'*ars poetica*. Ad esempio, la dottrina della *theia mania*, dell'ascesa al Bello, esposti nel *Fedro*, nel *Simposio* e soprattutto nello *Ione*, trova secondo Fracastoro il suo necessario completamento nella dottrina aristotelica della *mimésis*, intesa come strumento per la ricerca del Bello.

Personaggi del dialogo sono Andrea Navagero, Gian Giacomo Bardulone e i fratelli Giambattista e Raimondo Della Torre. I due principali interlocutori sono Navagero e Bardulone, mentre i fratelli Della Torre sono presenti solo nelle prime pagine e occupano ruoli marginali. Filologo e poeta veneziano, conosciuto probabilmente da Fracastoro seguendo le lezioni patavine di Pietro Pomponazzi, Navagero rappresenta la voce e le idee dell'autore. Dopo una breve introduzione, dedicata a Giovanni Battista Ramusio, nella quale sono descritte le bellezze naturali del paesaggio

agreste e montano delle pendici del Monte Baldo e la soavità della lettura delle opere di Virgilio, Navagero propone di considerare il problema di quale sia il fine della poesia. Bardulone sostiene che lo scopo della poesia sia procurare piacere, ma Navagero non è convinto di tale risposta, perché porterebbe con sé la constatazione della superficialità e della sostanziale inutilità del lavoro del poeta. Bardulone replica che l'obiettivo non è solo dilettare ma è anche, come insegnava Orazio, insegnare. Navagero non è ancora convinto della posizione di Bardulone e, riferendosi a argomentazioni tratte dallo *Ione*, ribatte che il poeta dovrebbe avere conoscenze di tutte le discipline, visto che intende insegnare tutte le cose delle quali parla. Bardulone propone invece di limitare il campo della poesia alla sola imitazione dei fatti umani, ma ciò, replica Navagero, condurrebbe ad assurdità palesi, come il fatto che Virgilio avrebbe dovuto essere il poeta solo dell'*Eneide*, ma non nelle *Georgiche*, o che si debba ritenere poeta qualsiasi scrittore solo perché imita azioni umane. Bardulone non cede e ripete la sua convinzione che il soggetto dell'imitazione resti il criterio discriminante per definire l'arte poetica. Messo alle corde dalle puntigliose osservazioni di Bardulone, Navagero osserva che la caratteristica propria della poesia è far risaltare l'universale bellezza che è presente in ogni cosa.

Conclusa l'indagine sull'oggetto della poesia, l'indagine si rivolge alla natura del poeta. Il poeta è chi è ispirato, però non ispirato come nello *Ione* da un invasamento divino, ma dalla bellezza stessa presente nella poesia. Solo il poeta è capace di contemplare la bellezza delle cose della natura e solo lui riesce a riprodurla nei suoi versi. In questo processo opera l'immaginazione, che è il vero *medium gnoseologico* di tutto il dialogo, è ciò che permette di astrarre l'universale del bello dalle cose e riprodurlo in altre cose belle.

Il *Naugerius* è un dialogo di notevole originalità in quanto, riprendendo e conciliando la tradizione aristotelica con quella platonica, è ben più che un semplice trattato di precettistica stilistica e retorica, ed elabora invece una gnoseologia del bello basata sull'arte poetica, che sarà concepita anche dal Giordano Bruno negli *Eroici furori*. Nell'attesa dell'edizione critica del terzo e ultimo dialogo filosofico fracastoriano, il *Turrius sive De intellectione*, l'originalità dei contenuti del *Naugerius*, la pregevolezza dell'apparato e un prezzo accessibile fanno dell'edizione curata da Peruzzi uno libri da avere assolutamente nella propria biblioteca.

MARCO SGARBI

HIRO HIRAI, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance. De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Brepols, Turnhout, 2005, 576 pp.

Lo studio di Hirai ricostruisce lo sviluppo storico del concetto di seme da Ficino a Gassendi, esaminando le differenti interpretazioni di una nozione a lungo trascurata dagli storici della scienza e della

filosofia. *Semina rerum, rationes seminales, principium seminale*, sono termini che troviamo in molti ambiti della filosofia naturale e della medicina del Rinascimento, e non solo nello studio dei fenomeni del mondo vivente. Il concetto di *semina rerum*, che acquista caratteristiche differenti in diversi contesti filosofici, esprime, attraverso un modello tratto dal mondo agrario, l'idea di una forza insita nella materia, di un principio attivo capace di dar forma alla massa amorfa.

Nel primo capitolo Hirai individua le origini greche del concetto di seme, da Anassagora a Democrito, fino allo stoicismo. Con gli Stoici, i *logoi spermatikoi* acquistano un ruolo centrale nella filosofia della natura, sono principi attivi, immanenti alla materia, nei quali sono contenute le forze e le leggi che governano la generazione, la crescita e la conservazione dei corpi naturali, sia viventi che non viventi. Lucrezio utilizza il termine *semina rerum* per indicare gli atomi, corpuscoli nei quali sono presenti forze, principi di movimento e di attività. Atomismo e stoicismo antichi, sebbene in forme differenti, condividono l'idea di una materia attiva, in cui sono presenti forze e principi di generazione e di vita. Se Plotino spiritualizza i *logoi spermatikoi*, Agostino li integra nella concezione creazionista della natura: ciò che nasce dopo i sei giorni della Creazione ha origine dalle ragioni seminali, che sono immateriali e derivano direttamente da Dio. Con l'affermarsi della filosofia aristotelica, si ha un declino del concetto di *semina rerum*, che ritorna ad assumere un ruolo rilevante con Marsilio Ficino (capitolo 2) e con un gruppo di filosofi, medici e alchimisti, quali Giovanni Pico della Mirandola, Michele Marullo, Girolamo Fracastoro, Giovanni Aurelio Augurelli e Agrippa di Nettesheim, che, secondo Hirai, adottano la concezione ficiiniana dei *semina rerum*. In questi autori l'attività generativa dei *semina rerum* è fatta derivare dallo *spiritus mundi*, che negli alchimisti (e in Agrippa) si identifica con la quintessenza alchemica. Come è noto, la teoria dei *semina rerum* fu introdotta in medicina da Girolamo Fracastoro, che nel *De contagione* (1546) attribuisce l'origine delle pestilenze a semi specifici, i *seminaria contagionum*. Per Fracastoro, i semi hanno origine da un processo di putrefazione che ha luogo negli umori, possiedono una *vis multiplicativa* e sono dotati di viscosità, grazie alla quale si legano ad altri corpi. Pur sottolineando il carattere materiale dei *semina* di Fracastoro, Hirai non esclude possibili influenze ficiiniane sull'opera del medico di Verona – influenze che ne giustificano l'inclusione nel capitolo intitolato *Le Cercle de Ficin*.

All'opera di Paracelso e dei suoi seguaci (capitoli 8-11) Hirai attribuisce giustamente un ruolo centrale nella storia del concetto di *semina rerum*. Così come per altre nozioni-chiave della filosofia della natura e della medicina di Paracelso, anche per quella di seme non possediamo una trattazione sistematica, né una chiara definizione. I maggiori studiosi dell'opera paracelsiana, in particolare W. Pagel, hanno persuasivamente messo in luce la centralità del concetto di seme nella concezione paracelsiana della malattia, che non ha origine dai quattro umori (che il medico svizzero bandisce dalla medicina), ma da semi specifici. Non solo le malattie, ma tutti i corpi

naturali sono generati da un seme specifico, il quale ha origine da Dio ed è dotato di un proprio ‘piano’. L’*Idea medicinae philosophicae* (1571) del medico paracelsiano danese Petrus Severinus, cui è dedicato il cap. 9, contiene una sistematica trattazione del concetto di *semina rerum*. Hirai esamina in modo dettagliato l’opera di Severinus, che costituisce una rielaborazione di carattere neoplatonico del pensiero di Paracelso. Severinus pone il concetto di *semina* al centro di quella che (così come altri paracelsiani, quali ad esempio Oswald Croll) chiama ‘anatomia vitale’, che contrappone all’anatomia tradizionale, la quale si limita alla considerazione delle componenti materiali del corpo ed è quindi incapace di comprendere le vere cause del funzionamento degli organismi viventi. Come afferma Severinus, occorre considerare le cause vitali della generazione, ovvero i *semina*: «Itaque qui hanc Anatomiam aggredi voluerit, in primis Seminis naturam & proprietates esplicare debet». Hirai giustamente sottolinea la centralità del concetto di *semina rerum* nella filosofia naturale di Severinus, che nel sesto capitolo dell’*Idea medicinae* critica coloro che limitano arbitrariamente le funzioni dei *semina*. I minerali, così come le piante e gli animali, hanno origine dai semi, un principio vitale, da cui derivano le loro proprietà, secondo un ordine cosmico provvidenziale. La definizione severiniana di *semina* chiarisce la loro funzione di vincolo tra il mondo materiale e spirituale: «Semina sunt vincula utriusque naturae, visibilia invisibilibus conjungentia: in quibus motuum leges, temporum praedestinationes, generationum et transplantationum lithurgiae, et universae mundanae anatomiae dispensationes continentur, tamquam in vitalibus potentissimi incomprehensibili sapientia decoratis». Nei *semina* è presente un principio vitale, che Severinus identifica con gli *spiritus mechanici*, i quali sono dotati di una *scientia*, di un ‘piano’, da cui hanno origine le forme dei corpi e le loro proprietà: «Semen itaque est vitale Princium, in se continens Spiritus mechanicos & tincturas universae anatomiae propriae speciei, quibus suum sibi fabricant corpus, colores, sapore, qualitates, magnitudines, figuras & reliquas signaturas consentaneas officiis & praedestinationibus praedictorum spirituum & rei producendae».

Hirai ricostruisce attentamente le interpretazioni del concetto di seme nelle opere di numerosi chimici attivi tra fine Cinquecento e primo Seicento, in particolare Du Chesne, che, come Severinus, attribuisce una funzione primaria a un agente spirituale, da cui derivano le proprietà dei tre principi spagirici (sale, zolfo e mercurio). Non è qui possibile rendere conto se non in maniera sommaria dei capitoli dedicati alla chimica, tra cui segnaliamo per la sua originalità il cap. 12, dedicato all’opera di Bernard Palissy, le cui idee filosofiche Hirai esamina nel contesto del movimento paracelsiano. I debiti di Jean Baptiste van Helmont (in particolare dei suoi primi scritti) nei confronti di Severinus sono evidenti e Hirai li documenta in modo dettagliato. Non sorprende quindi che nella filosofia della natura del medico belga i *semina rerum* costituiscano i principi immateriali da cui hanno origine tutti i corpi naturali. È con Anselmus Boethius de Boot, Daniel Sennert e Etienne de Clave che il concetto di *semina rerum*

assume caratteri marcatamente corpuscolari, legandosi così a tematiche atomistiche, che, come è ormai assodato, convivono per tutto il Seicento con idee di tipo ‘vitalistico’. Nel capitolo finale, dedicato a Pierre Gassendi, Hirai va ben oltre l’interpretazione di Olivier Bloch (*La philosophie de Gassendi*, 1971), che, pur segnalando la presenza del concetto di *semina rerum* in Gassendi, ne limitava fortemente l’importanza. Hirai mette invece in evidenza il ruolo che i *semina* assumono nella filosofia di Gassendi, un ruolo tutt’altro che marginale, che giustamente l’Autore interpreta come *trait d’union* tra atomismo e finalismo. A tal fine, è utile sottolineare, come fa Hirai nelle pp. 487-488, la funzione del concetto di *semina rerum* in quella che è stata definita la ‘cristianizzazione dell’atomismo’ di Gassendi. Nel *Syntagma Philosophicum* (‘De ortu et interitu rerum’, p. 493b) Gassendi afferma: «cum nihil esse admirabilius valeat, quam scientia, ac industria hujusmodi seminibus, principiisve ingenita elaborandorum adeo exquisite, costanterque eorum, quibus destinata sunt corporum; nos rem totam longe foelicius refundamus in scientiam, industriamque initio institutam, atque impressam a Sapientissimo Opifice, quam Ethnici Philosophi, Epicurusve imprimis, refundant in ipsam naturam».

Ricostruendo la storia del concetto di *semina rerum*, Hirai arricchisce le nostre conoscenze della filosofia della natura e medicina rinascimentali e dà un contributo alla revisione in atto della storia dell’atomismo secentesco. Il lavoro di Hirai è pregevole per la ricca messe di citazioni e per l’attenta analisi di numerosi testi, filosofici, medici e chimici, alcuni dei quali di difficile interpretazione. Tuttavia Hirai è a nostro avviso troppo cauto nell’interpretazione delle questioni filosofiche implicite nella storia del concetto di seme. Ciò è particolarmente evidente nei capitoli finali, dove l’Autore si limita ad asserire la compresenza, ancora in pieno Seicento, delle concezioni severiniane ed helmontiane dei *semina rerum* con quelle atomistiche di Gassendi. Il ruolo dei *semina rerum* nel Seicento è ancora centrale e lo è anche in autori che, come Robert Boyle, accettano l’idea che i fenomeni naturali siano riconducibili a materia e movimento. Ciò ha implicazioni di non poco momento, in quanto mette in discussione la concezione tradizionale del meccanicismo secentesco. Spiegare i fenomeni naturali in termini di materia e movimento non significa necessariamente condividere lo stesso punto di vista intorno all’origine del movimento e intorno alle proprietà ultime dei corpuscoli di materia. L’origine del movimento può essere attribuita al Creatore, oppure può essere considerata una proprietà della materia. La formazione dei corpi naturali può essere considerata il prodotto dell’urto di corpuscoli, oppure il risultato dell’azione di principi attivi, i principi seminali che dispiegano in natura un programma stabilito dal Creatore. Le risposte a queste questioni furono molteplici ed è quindi evidente che, quando si parla di meccanicismo del Seicento, si intende una varietà di posizioni su temi tutt’altro che marginali della filosofia della natura.

ANTONIO CLERICUZIO

ANDREA SUGGI, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptapleromes di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005 (Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, «Studi e testi del Rinascimento europeo», 25), XII-430 pp.

NELLA pur notevole moltiplicazione degli studi su Bodin, il *Colloquium Heptapleromes* è rimasto un caso a parte e non si può dire che abbia goduto dell'attenzione riservata prevalentemente alle altre opere maggiori, come la *Methodus* o la *République*. Manca tuttora un'edizione critica del testo (quella ottocentesca di L. Noack è priva di valore filologico, essendo basata su una scelta dei manoscritti di riferimento del tutto erratica ed essendo priva per di più di un apparato di commento che consenta l'identificazione delle fonti, almeno quelle esplicite); assai scarse sono le monografie dedicate specificamente al *Colloquium*. Si deve dunque salutare come un evento importante la pubblicazione di questo volume che ha molteplici pregi: contiene un'analisi accurata e fedele delle discussioni religiose condotte dai sette personaggi protagonisti del dialogo, le mette in relazione con gli altri scritti di Bodin (compresi i più eccentrici come la *Démonomanie*, o i meno noti come il *Paradoxon* e il *Theatrum*, oltre che con la *Repubblica* e la *Methodus*), le riconduce in modo convicente alla teoria bodiniana della sovranità, a sua volta riflesso della teoria armonica del cosmo, ne indaga la fortuna (per lo più polemica) attraverso alcune discussioni importanti, come quelle di Diecmann, Possevino a Albergati.

Come tutti i dialoghi filosofici, a partire da quelli di Platone, anche il *Colloquium* ha un margine consistente di enigmaticità, che ha fatto discutere gli interpreti su quale fra i personaggi in lizza costituisca il portavoce dell'autore. Nel complesso, Suggi è assai vicino al punto di vista di Chauviré, secondo il quale ciascuno dei personaggi contiene qualche aspetto che Bodin avrebbe approvato come proprio, ma lo supera nella direzione di un concetto più inglobante, quello di 'armonia' (su cui frequenti sono i richiami agli studi notevoli di Cesare Vasoli che hanno messo questa nozione in stretto rapporto con le correnti neoplatoniche, da Pico a Ficino, da Giorgio Veneto a Postel). Benché iniziato con la domanda di quale sia la religione più 'vera' e proseguito con l'intento di ritrovare almeno quella 'più antica', il *Colloquium* si conclude con l'impossibilità di rispondere in modo univoco al primo interrogativo e mette in evidenza anche gli aspetti problematici del secondo (paradossalmente, il paganesimo dovrebbe essere preferito, in quanto più 'antico', ad almeno due delle tre grandi religioni monoteistiche). Suggi dimostra che questo insuccesso relativo non è soltanto il preludio alla ricerca di una soluzione politica, che potrebbe consentire il coesistere di culti e religioni diverse all'interno dello stato (secondo il dettato celebre di *Repubblica* IV, 7): per Bodin vale infatti il precetto opposto a quello che diverrà famoso con Bayle, che cioè qualunque religione, anche quella superstiziosa, è sempre preferibile all'assenza di religione,

essendo l'ateismo sinonimo di anarchia, con tutto quel che ne deriva sia per il governo dell'universo sia per il governo della città. In realtà, l'obiettivo bodiniano nel *Colloquium*, secondo Suggi, è più ambizioso, mirando a realizzare una sorta di 'concordia' (o più precisamente 'concordia discors', per riprendere le parole di Senamo), che va ben al di là sia della tolleranza di fatto, sia di un'indifferenza di diritto (che gli sarà polemicamente attribuita, avendo di mira soprattutto gli interventi di Senamo). Bodin non è uno 'scettico radicale', giacché alla base del dibattito svolto nel *Colloquium* vi è un concetto abbastanza preciso di religione, che contempla «il concetto di Dio; la funzione morale, civile e politica della religione; [...] le corrispondenze tra le pratiche del culto, l'ordine dell'universo e gli arcani della natura» (p. 402). Però, penetrato com'è del senso storico e giuridico dell'evolversi delle nazioni e delle civiltà, in relazione anche alla teoria dei climi e alle considerazioni geografiche, Bodin rifiuta di irrigidire questo nucleo originario e comune dell'esperienza religiosa in un corpo dottrinale indipendente dagli adattamenti che esso di volta in volta subisce a seconda delle situazioni. Ne verrebbe dunque la consapevolezza della varietà dell'esperienza religiosa come arricchimento e non come mera degenerazione di un nucleo comune (come nel deismo dogmatico del Settecento): «Bodin sostiene la tolleranza religiosa e ritiene possibile la convivenza tra religioni diverse non tanto perché non sia riuscito a definire un criterio adeguato a distinguere la religione vera, ma perché l'ordine stesso della natura prevede che esistano delle differenze tra le religioni» (p. 403).

Questa rilettura 'armonica' del dialogo interreligioso contenuta nel *Colloquium* consente, fra l'altro, all'autore di correggere e sfumare l'interpretazione 'giudaizzante' dell'opera bodiniana che, dopo aver preso corpo nelle polemiche teologiche del Cinque e del Seicento, è stata riproposta sul piano storico-interpretativo in tempi recenti da studiosi come Roellenbleck e soprattutto Rose: quest'ultimo ha individuato infatti nella convergenza tra gli argomenti di Toralba e quelli di Salomo (il portavoce dell'ebraismo) la chiave di lettura principale del *Colloquium*. Rispetto a questa 'riduzione' del significato dell'opera, Suggi si esercita in una lettura più 'polifonica', che mette in luce gli apporti derivanti dall'uno o dall'altro personaggio; peraltro, mette anch'egli in evidenza come la religione naturale di Toralba, pur pregevole sotto il profilo teorico, si riveli inadeguata sotto il profilo pratico e civile, proprio per la sua totale astrazione dalle pratiche rituali e ceremoniali, così importanti invece per mantenere la presa delle credenze e dei precetti morali sulle menti del popolo. È questo un aspetto messo particolarmente in evidenza da Salomo, dal punto di vista dell'ebraismo, e diversamente anche da Coroneo nella prospettiva di una giustificazione del complesso ceremoniale cattolico-romano. Ma è proprio attraverso la concreta considerazione della religione come corpo sociale, in cui aspetti dottrinali, morali e ceremoniali convivono insieme, che la posizione dell'ebreo Salomo sembra avere il sopravvento su quella troppo teorica del 'deista' Toralba. La religione naturale viene infatti esplicitamente definita

come una religione ‘eroica’, adatta per pochi individui eccezionali (‘eroi’), ma non per le masse popolari. In realtà, chi scrive (su questa stessa rivista, 2003, fasc. 1) ha avuto modo di argomentare che anche nell’ambito dei riferimenti biblici vetero-testamentari (che persino Toralba riprende e che Bodin non mette mai in discussione, assumendone la divinità e la canonicità, a differenza del Nuovo Testamento, assai più controverso e problematico) sussiste una tensione che Rose non ha considerato, e che finisce per mettere in crisi la sua interpretazione tutta ‘mosaica’ del messaggio bodiniano: la tensione fra il tragitto Abele-Noè, che abbraccia l’intera umanità originaria e diventa la prima esemplificazione della religione universale, a un tempo biblica e naturale, da una parte, e, dall’altra, il tragitto Abramo-Mosè, che implica invece l’elezione di un popolo in particolare e la sua segregazione dal resto dell’umanità, con l’imposizione di una ‘legge’ specifica e quanto mai determinata. Con il riferimento al percorso Abele-Noè, Bodin-Toralba è in grado di dare sostanza storica e biblica al concetto altrimenti esangue di religione naturale, senza per questo farla ricadere (come vorrebbe Rose) nella particolarità dell’itinerario mosaico, che è invece rivendicato in proprio da Salomo. Sarebbe stato interessante se questa ipotesi di lettura (che ha come sfondo storico le discussioni complesse sul diritto dei ‘figli di Noè’, da Maimonide sino a Grozio e Spinoza) fosse stata discussa da Suggi: gli avrebbe probabilmente fornito il modo di distaccarsi più nettamente dall’esegesi di Rose, pur riconoscendo l’importanza di uno sfondo ‘biblico’ (ma limitato) al concetto di religione naturale in Bodin.

L’insistenza sul concetto di ‘concordia’ non ha tuttavia impedito a Suggi di cogliere la natura decisamente ‘anticristiana’ del *Colloquium*: si noti anzi che tutta la seconda parte del volume è dedicata a descrivere con perizia di analisi e fine comprensione storica le radici e gli sviluppi della critica del cristianesimo che è svolta nel dialogo da personaggi come Toralba, Salomo, ma anche Ottavio e Senamo: la natura divina di Cristo, la dottrina della Trinità, il peccato originale e la redenzione, la morale cristiana e la dottrina delle pene eterne, così come i miracoli, le profezie, l’attendibilità storica e filologica dei Vangeli, l’apocalittica sono sottoposti da Bodin a una critica implacabile e al tempo stesso estremamente rigorosa, nella quale un solido monoteismo e una sicura padronanza degli strumenti filosofici e filologici dell’Umanesimo e del Rinascimento concorrono ad una demolizione della dottrina cristiana che rimarrà insuperata, per ampiezza e radicalismo, anche rispetto alle successive critiche secentesche e settecentesche (unica eccezione, come si è già visto, la mancata discussione degli aspetti vetero-testamentari del testo biblico). Non a caso il *Colloquium* diventerà, soprattutto per questa parte, il capostopite dei manoscritti filosofici clandestini e sarà ricercato dal fior fiore dell’intelligenza moderna più spregiudicata: da Grozio alla regina Cristina di Svezia, dall’autore del *Theophrastus redivivus* a Leibniz, da Naudé a Gassendi e Peiresc, molti si impegheranno nella ricerca e nella lettura del manoscritto, sino a progettarne una vera e propria edizione critica, rimasta inattuata, come quella intrapresa da Leibniz e do-

cumentata dal testo collazionato conservato presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Poiché lo studio di Suggi offre per la prima volta un'analisi complessiva così vasta e accurata del *Colloquium* nel contesto di tutta la produzione bodiniana, si può dire che oggi grazie a questo lavoro un testo decisivo della cultura moderna abbia ritrovato finalmente il suo posto nella storia del pensiero europeo.

GIANNI PAGANINI

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

Penser la nuit (xv^e-xvii^e siècle), Actes du colloque international du C.E.R.H.A.C. (Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge classique) de l'Université Blaise Pascal (22-24 juin 2000), édités par Dominique Bertrand, Paris, Champion, 2003 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», 35), 549 pp.

IVENTICINQUE contributi presentati nel volume – che raccoglie gli Atti dell'omonimo Colloquio internazionale svolto nel 2000 – seguono un'impostazione interdisciplinare che spazia dalla filosofia alla storia, dalla letteratura all'iconologia e alla sociologia. Essi sono raggruppati secondo quattro assi tematiche: i. *La nuit espace de savoir*; ii. *Apprivoiser la nuit: ordre ou trouées du récit?*; iii. *La nuit revisitée par les poètes*; iv. *Scénographies de la nuit: à l'ombre du politique*. L'ambiguità stessa del titolo, *penser la nuit*, che rimanda allo spazio notturno sia come luogo che come tema di riflessione, diventa punto di partenza di un'esplorazione dei modi di presenza e di rappresentazione della notte come categoria della percezione e del pensiero nella cultura europea tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Settecento. Se l'immaginario notturno nella cultura occidentale è principalmente caratterizzato dalla sua contrapposizione al diurno – da un dualismo di ombra e luce, oscurità e chiarezza, la cui implicita dialettica assume toni più marcati nell'immaginario cristiano con l'opposizione tra bene e male, vita e morte, paradiso e inferno –, con l'avvento della nuova scienza esso si apre a una concezione della notte come fenomeno naturale, al contempo non rinnegando le diverse tradizioni di origine pagana (cfr. l'introduzione della curatrice, pp. 7-19). Rispetto all'alternanza tra notte e giorno o tra oscurità e luce, ma anche rispetto alla distinzione tra notte che si risolve in aurora, da un lato, e tenebre eterne, dall'altro, esiste tuttavia anche l'idea di una 'tenebra divina' quale concepita da Charles de Bovelles. Fortemente improntata al pensiero dello pseudo-Dionigi Areopagita e di Cusano, la *caligo divina* sarebbe da intendersi quale tenebra luminosa o luce oscura, in cui i due aspetti tradizionalmente opposti vengono a coincidere (Jean-Claude Margolin). Per i meccanicisti, la questione che si pone non è la natura dell'oscurità (che equivale alla privazione della luce), ma piuttosto la produzione della luce, la sua azione e dispersione nella notte. Grazie ai nuovi strumenti astronomici che possono penetrare l'oscurità più in profondità, la notte si il-

lumina di un numero sempre maggiore di stelle (Dominique Descotes). Sembra essere proprio il paradosso di una ‘tenebra luminosa’ (spirituale) confortata dalla notte stellata (materiale) della scienza a spingere Gassendi a una netta confutazione dell’uso metaforico e ‘oscurantista’ di luce e tenebra, soprattutto da parte di Robert Fludd (Sylvie Taussig). Passando dalla filosofia e dalla scienza alla letteratura e all’arte, si possono seguire svariati percorsi: dal ruolo di Mercurio nella poesia della Pléiade – Dio notturno che ‘porta consiglio’, serenità e pace in una notte liberata ormai se non dall’associazione con la morte, almeno da quella con il male (Edith Karagiannis) – alle ‘tenebre luminose’ di Shakespeare, che rievocano il gioco di ombra e luce della pittura rinascimentale – in cui il buio è raffigurato da un’illuminazione artificiale –, rievocate a loro volta nei quadri di Füssli (Raymond Gardette; cfr. anche i contributi di Joris Chomilier sull’estetica ermetica in Shakespeare e di Jean-Marie Maguin sull’ispirazione notturna del dramma shakespeariano). Ma anche da un’analisi letteraria di un poema di George Chapman dall’assonanza neoplatonica ed ermetica (Jean Pironon) alla «notte della coppia», notte angosciante per molte voci femminili della letteratura francese tra Cinque-Seicento di fronte all’indissolubilità del matrimonio (Claire Carlin), e altri ancora. Una bibliografia scelta alla fine del volume offre un’ottantina di titoli tra miscellanee, monografie e articoli attinenti.

D. v. W.

*

STEPHEN PUMFREY, *Latitude and the Magnetic Earth*, Cambridge, Icon Books, 2003, 249 pp.

WILLIAM GILBERT, medico alla corte della regina Elisabetta, fu un uomo di scienza dai molteplici interessi, un filosofo naturale in stretto contatto con i matematici dell’epoca tra i quali Thomas Digges e Thomas Harriot, William Borough ed Edward Wright, l’esperto di navigazione e cartografia che contribuì alla stesura del *De magnete* (1600). Eppure questo straordinario studioso è rimasto sostanzialmente sconosciuto e misterioso, come sostiene Stephen Pumfrey nel ritratto-saggio che gli dedica, il cui sottotitolo significativamente recita *The True Story of Queen Elizabeth’s Most Distinguished Man of Science*. L’opera di Gilbert non è infatti solo un trattato in cui vengono studiati i fenomeni del magnetismo, ma in essa si discutono i presupposti di una nuova filosofia della natura che respinge con decisione il principio d’autorità e le dottrine aristoteliche, rinvenendo il proprio fondamento nell’indagine sperimentale. Affermando la natura magnetica della terra, che come tutti i corpi del cosmo ha al suo interno un’anima, gli scritti del medico inglese contribuirono a cambiare la visione scientifica del suo tempo. L’autore del *De magnete* e del *De mundo* rivoluzionò le idee sulla terra perché, come non

manca di evidenziare Pumfrey, egli fu uno dei pochi uomini di scienza che nel 1600 aveva aderito alle teorie copernicane, insieme con Keplero e Galilei; ma fu l'unico a proporre una causa fisica, la forza magnetica appunto, per spiegare il movimento della terra stessa. Nella prima parte del saggio l'autore ripercorre la storia della teoria magnetica e delle sue importanti e immediate applicazioni nell'arte della navigazione. Gli esperimenti di Gilbert, ampiamente illustrati da Pumfrey nei capitoli centrali del libro, sono condotti, come già quelli di Petrus Peregrinus nel XIII secolo, servendosi di una *terrella*, un magnete di forma sferica che poteva essere osservato come una piccola terra. Agli attacchi subiti dalla filosofia magnetica e alla 'colpevole' dimenticanza di cui fu oggetto l'opera di Gilbert è dedicata la terza parte del saggio che si conclude con interessanti suggerimenti di lettura per quanto riguarda il *De magnete* e con una bibliografia ragionata sul suo autore.

S. P.

*

JEAN-ROBERT ARMOGHATE, *L'Anticristo nell'età moderna. Esegesi e politica*, Firenze, Le Monnier, 2004, 147 pp.

L'ANTICRISTO, «Male incarnato», antitesi del Figlio di Dio, è un protagonista dei discorsi politici dell'epoca moderna, e ciò ha spinto l'autore a condurre un documentato studio sul rapporto tra interpretazioni dei testi sacri e politica. Linea guida del libro è l'idea che, a partire dal XVI secolo, l'Anticristo, più che come opposto al Cristo, è visto come sua imitazione menzognera. Ma la fortuna di questa figura in età moderna, dalla «demonizzazione del segretario fiorentino» alla «'machia-vellizzazione' del progetto satanico», ha radici lontane. Per tale motivo, il libro si apre con una nutrita rassegna di informazioni sull'Anticristo, utili a ricostruirne il ritratto: dalle antiche cosmogonie orientali, attraverso la tradizione delle Sacre Scritture, ereditata dall'Islam, fino ai commentatori biblici dei primi secoli del cristianesimo. Si prosegue con i ritratti medievali: il primo biografo preso in considerazione è Adsone di Montier-en-Der, si prendono poi in esame le pagine del medico catalano Arnaldo da Villanova e del suo discepolo Bartolomé Genové, per arrivare fino al XV secolo: lungo questa parabola temporale, l'Anticristo è una figura legata soprattutto alla Spagna. Con l'epoca delle Riforme protestanti si amplifica quel processo di identificazione del proprio nemico con Satana, complice la nascita della stampa; ma ora egli, più che incarnarsi in un individuo, «designa in generale il mistero dell'iniquità nel suo insieme» (p. 28). L'analisi prosegue con il complesso fenomeno dell'interpretazione biblica nel XVII sec., e del rapporto tra Bibbia e politica, passando attraverso gli scenari bellici della Francia e dell'Inghilterra. Le preoccupazioni sulla provenienza geografica ed etnica dell'Anticristo prendono forma nel tentativo di ricostruire un

anti-Vangelo: si tratta di rintracciare una genealogia che spesso riconduce al popolo ebraico. Tale storia è raccontata non solo tramite un attento esame delle fonti sacre e dei loro commenti, ma anche attraverso fonti meno consuete, quali le rappresentazioni teatrali, di cui l'autore sottolinea l'importanza per comprendere la diffusione di un mito. Chiude l'*excursus* un breve capitolo sulla diffusione del tema dell'Anticristo nel '900, attraverso romanzi, film e fumetti: un altro modo in cui si manifesta un'inquietudine millenaria. Il volume si conclude con due Appendici testuali: la prima presenta la traduzione della *Vita dell'Anticristo* di Adsone di Montier-en-Der (950 ca.), la seconda la traduzione e il riassunto della voce *Antichristus* dell'indice ragionato dei *Commentari biblici* di Jacobus Tirinus (1632), utile per i numerosi riferimenti testuali e bibliografici sul nostro tema.

T. K.

*

PAUL RICHARD BLUM, *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004 («Ursprünge des Philosophierens», 4), 262 pp.

QUARTO volume della collana «Ursprünge des Philosophierens» – diretta da José Sánchez de Murillo e Martin Thurner –, la quale si pone l'obiettivo di «contribuire allo studio e all'attuale rinnovamento di quella originaria forma di pensiero in cui ragione ed esperienza mirano ad una unità», la monografia di Paul Richard Blum riunisce una serie di precedenti studi sulla filosofia del Rinascimento in forma riveduta. Ne risulta una presentazione unitaria del pensiero in età umanistica e rinascimentale che si snoda in dieci capitoli attraverso una considerazione lineare di concetti chiave dell'epoca. Al centro della riflessione di Blum sta il variegato «far filosofia» degli autori rinascimentali, il cui punto di convergenza sarebbe individuabile nelle problematiche di fondo a cui corrispondevano risposte di volta in volta diverse. Esempio ne è il problema della differenza tra oggetto e soggetto della conoscenza, la soluzione del quale richiedeva un metodo che potesse garantire la verità della conoscenza, oppure un principio universale che risolvesse tale differenza in un'unità metafisica (Dio). Da un lato, dunque, fondazione della soggettività e dell'autonomia del pensiero, dall'altro una rivisitazione razionalmente plausibile del mondo fenomenico quale verità della Rivelazione – sotto questo aspetto, Blum vede una corrispondenza di tutti i pensatori rinascimentali, anche di «eretici» come Pomponazzi e Bruno, con i teologi medievali (p. 15) – che potesse offrire affermazioni cognitive basate non solo sul consenso intersoggettivo o sulla coerenza argomentativa, ma anche sulla verità della cosa in sé. La gnoseologia rinascimentale sarebbe quindi tendenzialmente legata alla cosmologia nonché all'etica (pp. 11-17). Una disquisizione concisa sul concetto di umanesimo come modello culturale del Rinascimento e sull'uso di tale concetto nei secoli successivi da parte dei pensatori più disparati (ad esempio Marx,

Jaspers, Heidegger, Maritain, Sartre, Julian Huxley, Lévinas) fa da efficace sfondo all'affermazione secondo cui la «tensione tra fatto e *desideratum*» sarebbe costitutiva del concetto di umanesimo, in quanto fondamentalmente riproiezione di una problematica ottocentesca (p. 21); tuttavia, la tematizzazione del mettersi in discussione appartiene a pieno diritto al Rinascimento (p. 43). L'autore affronta tematiche centrali dell'epoca quali dignità e libertà dell'uomo, uomo e cosmo, libertà religiosa, natura, teologia naturale e ragione, passando in rassegna le concezioni filosofiche dei maggiori pensatori umanistici e rinascimentali, da Cusano a Ficino e Giovanni Pico, da Valla a Patrizi, da Machiavelli a Suarez, da Bruno a Campanella, non tralasciando uno sguardo prospettico oltre il sipario rinascimentale verso la filosofia della prima età moderna, in particolare la filosofia di scuola, punto di raccordo tra pensiero medievale e moderno. In Blum, padronanza di un'ampia letteratura e disinvolta nella scrittura si sposano a un inconfondibile stile fluido, che avvince anche laddove i giudizi critici possono divergere.

D. v. W.

★

PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di Stefano Perfetti, Firenze, Olschki, 2004, **LXXXV-359 pp.**

Le lezioni di Pomponazzi sul *De partibus animalium* sopravvivono in due *reportationes* inedite, indipendenti l'una dell'altra: quella anonima che copre l'intero corso è conservata nella Biblioteca Ambrosiana, mentre quella dovuta all'allievo Gregorio Frediani, che si limita ai primi due libri, è nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Si tratta di due lavori di natura radicalmente diversa: l'ambrosiana è sommaria e cade spesso in fraintendimenti, mentre la *reportatio* di Frediani si rivela ampia ed accurata. Perfetti che studia l'argomento da vari anni (va ricordato il suo *Aristotle's Zoology and its Renaissance Commentators*, Leuven, 2000) ha quindi giustamente deciso di riprodurre quest'ultima, integrandola solo raramente con inserimenti suggeriti da una migliore lezione del manoscritto ambrosiano. Le opere zoologiche non entrarono nelle consuetudini regolari di esposizione scolastica. Dopo i commenti composti nel Duecento (come quelli di Pietro Hispano e Alberto Magno) i libri *de animalibus* di Aristotele escono dagli interessi dei commentatori. Il silenzio esegetico venne interrotto da un'operazione extra-universitaria, ovvero la versione latina dell'umanista Teodoro Gaza (ca. 1415-1475), che ebbe un'ampia diffusione a partire dalla prima edizione uscita nel 1476, ma che fu assimilata assai più lentamente dagli ambienti accademici. Le lezioni tenute negli anni 1521-24 a Bologna sono in effetti il primo commento rinascimentale a questo trattato aristotelico. Come altri filosofi dell'epoca, Pomponazzi arriva alla zoologia aristotelica nel quadro di un percorso di esplorazione della filosofia naturale

peripatetica. Intorno al 1520, egli andava estendendo i propri interessi dalle indagini intorno al *De anima* verso le tematiche psico-fisiologiche dei *Parva naturalia*. Questi brevi trattati (stampati in cinque edizioni diverse tra il 1520 e il 1523) sono di fatto un ponte verso la fisiologia dei grandi trattati zoologici. La struttura globale delle lezioni è quella di un commento con questioni, in cui all'analisi testuale si alterna l'approfondimento di nodi concettuali e teorici. Il latino di Pomponazzi, come riportato qui, si mostra rozzo e maccheronico, caratterizzato, cioè, da un'ampia gamma di stili: dall'astrattismo accademico all'espressionismo salace del volgare, spesso con tinte anticlericali. Per quanto ignorante di greco, Pomponazzi provava una forte curiosità per i commenti ellenistici e bizantini, senza però rinunciare mai alla propria autonomia esegetica. Un dissenso ancora più marcato tocca alla maggioranza dei commentariori arabi e latini, eccetto Averroè, considerato il migliore dei peggiori. Nell'introduzione il curatore espone in modo ineccepibile le varie strategie esegetiche del Pomponazzi, con particolare attenzione per le letture aporetiche, dove il Peretto mette a nudo incoerenze e ambiguità del testo aristotelico. Le confutazioni di difficoltà dottrinali e le debolezze nelle argomentazioni vengono confutate sia nel caso di fallacie di carattere logico-argomentativo sia quando si tratta di dati che contrastano con l'esperienza. Talvolta i temi del trattato aristotelico offrono lo spunto per approfondimenti filosofici che vanno al di là del commento in senso stretto, tra i quali Perfetti segnala molto opportunamente la questione «*An anima nostra sit mortalis*» e la digressione «*Philosophia omnia humana excedit*». L'edizione del testo, corredata da un ricco ed accurato apparato delle fonti, dove vengono indicati i passi cui Pomponazzi fa riferimento esplicito o allusione implicita, è impeccabile.

L. S.

*

VALENTINA PROSPERI, «*Di soavi licor gli orli del vaso*». *La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino, Nino Aragno, 2004, 274 pp.

L'INTENTO del libro è quello di «individuare le modalità e la portata dell'influenza e della diffusione di Lucrezio nel Rinascimento italiano» (p. xi), sulla scia di alcune indicazioni suggerite all'autrice dagli scritti di Croce e Cantimori. Buona parte della ricerca si concentra su Torquato Tasso, che unisce nella sua complessa persona istanze fortemente cattoliche e passione per la poesia lucreziana. Il problema, visto da una prospettiva più ampia, è quello del rapporto tra le teorie di Lucrezio, in particolare la mortalità dell'anima e l'indifferenza divina, e lo spirito controriformistico del tardo Rinascimento. L'interesse per Lucrezio, che si esprima tramite la vicinanza o il rifiuto, è rivolto tanto alla sua poesia quanto alla sua filosofia. Le quali sono inscindibili, sin dai critici dell'anti-

chità, nella misura in cui la prima è veicolo della seconda. L'autrice estende la sua trattazione alla questione del rapporto tra poesia ed educazione: antico problema che si ripresenta in modo acuto nel '500. Uno spazio a parte nella storia della ricezione lucreziana è riservato all'inno a Venere che apre il *De rerum natura*. Esso sarà spesso imitato, a volte trasformato in 'inno alla Vergine', tra la fine del '400 e tutto il '500. Prima di giungere alla trattazione del Tasso, sono passati in rassegna vari autori dell'epoca: Ficino, Equicola, Speroni, Varchi, Mercuriale, attraverso la poetica, la filosofia, la pedagogia e la medicina. Nel corso della sua fortuna l'opera di Lucrezio ha dovuto fare i conti con le due grandi scuole di pensiero che al tempo si contendevano il campo: l'aristotelismo, di cui si servì anche la cultura controriformistica, e il platonismo, impetuosamente tornato sulla scena dalla seconda metà del '400. Le opere tassiane al centro dell'analisi sono la *Gerusalemme liberata*, il *Rinaldo*, i *Discorsi dell'arte poetica* e altre. Si tratta in particolare degli anni più creativi del poeta, gli anni della sua «miscredenza», in cui prevaleva «la curiosità dell'indagine filosofica, non ancora astretta nelle angustie dell'osservanza religiosa» (p. 229). La consapevolezza di un sostrato lucreziano emerge anche dalle osservazioni dei suoi commentatori, che l'autrice usa allo stesso tempo per comprendere la ricezione tassiana e per rintracciare le fonti del poeta.

T. K.

*

INGRID D. ROWLAND, *The Scarith of Scornello*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, 230 pp.

La studiosa esamina in dettaglio, con notevoli capacità narrative ed un'impareggiabile conoscenza della cultura rinascimentale e barocca, un caso di falsificazione secentesca, il cui interesse risiede più nelle sue connotazioni politiche che nei suoi reali aspetti culturali. Sin dall'inizio, infatti, i reperti archeologici contraffatti, ritenuti scarsamente o per nulla attendibili dagli esperti, si proposero quale simbolo di un conflitto, non solo culturale, tra lo Stato della Chiesa e il Granducato di Toscana. Rowland si muove con grande agilità attraverso le polemiche sorte, verso la metà degli anni trenta, riguardo alla presunta scoperta di una nutrita serie di reperti etruschi compiuta dal ventenne Curzio Inghirami (1614-1655) presso l'isolata villa di famiglia, Scornello, posta su una collina a sud di Volterra. Il primo oggetto che il giovane affermò di avere scoperto casualmente, ma che in realtà lui stesso aveva creato, era uno *scarith*, termine che sta ad indicare dei rotoli di carta contenenti scritti in latino ed etrusco, inseriti in capsule di due strati, uno di bitume, cera o simile materiale, e il secondo di un qualche tessuto misto a peli (pp. 4-6, 18-19). Inghirami inventa la figura di un certo Prospero di Fiesole, un giovane novizio del sacerdozio etrusco, educato dal padre all'arte della divinazione, grazie alla quale pre-

sagisce la venuta del ‘Re degli Ebrei’ e comunica una serie di premonizioni apocalittiche di un’evidente natura parodica (pp. 12, 6). Prospero si sarebbe recato a Volterra perché la città ospitava una sorta di congresso dedicato alla divinazione, e dopo il tradimento di Catilina sarebbe stato nominato ‘guardiano’ della cittadella dai Volterrani. Curzio pubblicò le sue ‘antichità’ nel 1636, con il titolo di *Etruscarum Antiquitatum Fragmenta*, a Firenze, ma con il falso luogo di stampa di Francoforte per timori di carattere religioso (pp. 37-38). La qualità del latino dei reperti, ma anche e soprattutto il tipo di carta utilizzata per la scrittura, fecero immediatamente sorgere numerosi sospetti sull’autenticità dei ritrovamenti. Nell’esame della diatriba accademica che ne scaturì Rowland mette in risalto come in realtà essa riflettesse una più ampia e complessa opposizione tra il Granducato di Toscana e lo Stato della Chiesa. Dopo la condanna di Galileo nel 1633 da parte del Sant’Uffizio, Urbano VIII, lui stesso toscano, intendeva sottomettere i pensatori, e con loro anche gli istituti ed accademie toscane, al dominio di Roma. I presunti ritrovamenti etruschi del giovane Inghirami vennero paradossalmente ad acquisire una natura simbolica non dissimile da quella incarnata dalla nuova scienza di Galileo o dalla purificazione del volgare promossa dall’Accademia della Crusca (p. 67). L’accento dello studio della Rowland, più che sui testi coinvolti – i ‘reperti’ etruschi, ma anche le numerose pubblicazioni accademiche pro o contro la loro autenticità (se ne occupò anche Athanasius Kircher) –, cade sul dinamico confrontarsi di tali scritti, indagando ciò che si celava dietro le diatribe accademiche e politiche sollevate dalle scoperte dell’Inghirami. Il risultato è un volume di sapiente fattura, e al tempo stesso di lettura avvincente e gradevole: anche se, forse, un maggiore spazio dedicato ai testi stessi avrebbe soddisfatto coloro tra i lettori che avrebbero desiderato inoltrarsi in dettaglio tra le pagine dell’augure Prospero e i suoi moderni detrattori. La parte conclusiva del volume è un brillante esame della psicologia dell’Inghirami e delle ragioni che lo indussero alla creazione dei reperti etruschi. Frustrazioni di carattere personale, una vena dichiaratamente ironica e satirica (non dissimile da quella dei giovani livornesi che anni orsono gettarono nell’Arno presunte opere scultoree di Modigliani), quale si evince dalla sua commedia *L’amico infido*, e il desiderio di ‘riscrivere’ la propria identità di accademico che l’Inghirami si vedeva preclusa, portarono al ‘ritrovamento’ etrusco.

A. M.

*

EUGENIO CANONE, *Magia dei contrari. Cinque studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 2005, 125 pp.

ICINQUE studi presentati in questo volume costituiscono il nucleo del lavoro svolto da Eugenio Canone negli anni 2003-2005 sul pensiero di Giordano Bruno. Il titolo del testo richiama l’enunciazione contenuta

nel quinto dialogo del *De la causa*: «profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione», e si snoda attorno al filo conduttore dei contrari – sostanza spirituale / sostanza corporea, caldo / freddo, luce / tenebre, memoria / oblio – come momenti cruciali per la definizione del percorso filosofico del Nolano. Attraverso questo tema centrale il volume trova la sua unità interna, insistendo sulla continuità tra ontologia e cosmologia, arte della natura e arte dell'uomo, fino a individuare nell'orizzonte simbolico-mentale e morale il luogo del dispiegarsi più compiuto delle potenzialità della natura umana, che non si limita a imitare i processi di creazione della prima, ma si spinge oltre le sue regole e le sue leggi. Al di là di un mitizzato e felice stato naturale dell'umanità, si apre infatti per l'uomo lo spazio del progresso e della coscienza morale, come si sottolinea in chiusura del primo contributo presentato nel volume: *Machina mundi e macchine dell'uomo* (pp. 11-30); in esso la presenza del termine *machina* negli scritti bruniani viene esaminato insistendo proprio sul principio dei contrari cui il bruniano concetto di macchina rinvierebbe, implicando sempre la polarità immanente nella natura e ovunque agente: negli infiniti mondi fisici come pure negli infiniti mondi mentali. «I contrari sarebbero alla base della parabola costruttiva e poi disaggregativa, di generazione e corruzione del *compositum*; a fondamento dell'architettura di ogni tipo di macchina: dai composti naturali alle “cose artificiali”, opere d'arte o congegni mentali» (p. 13).

Riconoscendo il principio dei contrari come suprema legge della natura, si definisce il presupposto teorico di una concezione della pluralità e della relatività dei punti di vista, ciascuno dei quali si rivela ugualmente e ontologicamente legittimato. Non si dà una sola via d'investigare e conoscere la natura, così come ci sono differenti religioni in rapporto a diverse culture e ordinamenti sociali; attorno a queste riflessioni si costruisce il contributo *Magia ed ermetismo in un orizzonte filosofico* (pp. 31-51), che offre una nuova immagine del sapiente e vuole rintracciare nelle conclusioni dei *Furori* una linea di continuità con gli approdi delle opere di argomento magico. Magia ed ermetismo si configurano in questa prospettiva come «alleati utili» nel nuovo cammino verso una verità che non si appaghi in rivelazioni sapienziali ma sia teoria capace di convertirsi in adeguata prassi.

Vicissitudine e fato della mutazione sono invece i concetti chiave attorno a cui si struttura il saggio *La fine di tutte le cose? Lo Spaccio e l'apocalisse* (pp. 53-65); in esso l'autore inserisce la polemica nei confronti delle religioni monoteistiche che Bruno tematizza nello *Spaccio* nel più ampio contesto della rivendicazione della multiformità e mutabilità delle cose della natura e delle vicende umane, indicando nell'assolutizzazione di una sola visione del mondo l'origine di un ineluttabile fanatismo e di una univoca e autoreferenziale concezione del giusto e del bene. Il filosofo nolano combatte invece qualsiasi tentativo di individuare in un'unica religione storica la 'vera religione' e la 'vera fede' e le coppie luce / tenebre, male / bene, ignoranza / conoscenza vengono reinterpretate nell'ambito di una concezione dialet-

tica dei contrari che apre la via allo ‘spaccio’ della bestia dal cielo esteriore e dall’orizzonte interiore dell’uomo, recuperandogli quella sfera critica su cui si fonda la sua possibilità di dubitare e dissentire.

‘Correre al pari’. *Interpretazione dell’epilogo dei Furori* (pp. 67-91), propone una interessante e nuova lettura della enigmatica *Canzone de gl’illuminati* con la quale si chiude l’ultimo dei dialoghi italiani di Bruno. Tra gli spunti più rilevanti del saggio, segnalo un approfondimento del rapporto tra Bruno e Dante, in particolare tra i *Furori*, la *Vita Nova* e la terza cantica della *Divina Commedia*; il richiamo al secondo libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marciano Capella per cogliere alcuni aspetti significativi del dialogo conclusivo dei *Furori*; la segnalazione di un passaggio del quindicesimo canto dell’*Iliade* per chiarire il senso del curioso dialogo tra Giove e Oceano contenuto nella *Canzone*. Il volume si chiude con un saggio che l’autore stesso considera come un capitolo di un più ampio studio sulla formazione di Bruno; in esso si traccia un affascinante collegamento tra il Cielo riprodotto nella Cappella Carafa di Santa Severina nella chiesa di San Domenico Maggiore a Napoli e quello descritto da Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante*.

D. G.

*

STEFANO DALL’AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005, 224 pp.

SULLA scia del notevole arricchimento della bibliografia critica su Savonarola grazie al centenario della morte e dell’importante libro di Lorenzo Polizzotto (*The Elect Nation. The Savonarolian Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994), ma con un’ambizione minore, in quanto viene qui privilegiato «un approccio volutamente divulgativo», Stefano Dall’Aglio riprende la questione del savonarolismo. Questione che viene inserita in una prospettiva strettamente politica: di qui anche la scelta di dedicare quasi la metà del libro all’esposizione minuta della dialettica politica degli anni 1494-1498, offrendo così una cartografia particolareggiata della produzione scritta, a stampa e manoscritta, del dibattito acceso intorno alla vita e all’opera di fra Girolamo. La cronologia è tanto precisa quanto di lunga durata, poiché l’indagine prosegue fino alla fine del Cinquecento (superando quindi di ben cinquant’anni il limite massimo dello studio di Polizzotto): l’autore sceglie infatti di sviluppare una puntigliosa narrazione, priva di note a piè di pagina, ma fornita alla fine di una ricca e pressoché esaustiva bibliografia (pp. 191-216), delle tracce del dibattito libellistico tra fautori e oppositori del frate, sullo sfondo di uno scenario politico (interno ed internazionale) delineato in modo sintetico ma pertinente. Nonostante il dichiarato intento divulgativo, il libro non è privo di una tesi. La tesi, che giustifica poi la cronologia adottata, è

di notevole interesse, perché suppone che l'eredità di Savonarola «venne gradualmente integrata all'interno del sistema di potere dell'epoca», donde una «progressiva metamorfosi subita dal savonarolismo». Tale metamorfosi, che portò il savonarolismo ad abbandonare (o dimenticare) la sua carica sovversiva, «fu la logica conseguenza dell'azione a tenaglia svolta da Controriforma e assolutismo mediceo con cui le autorità religiose e civili cercarono di limitare tutte le istanze incompatibili con il loro sistema di potere». Se la conclusione è chiara, può sembrare caratterizzata da una concezione riduttiva della Controriforma e della politica culturale gran-ducale, che vengono lette in modo troppo monolitico, trascurando le loro contraddizioni interne e anche le indubbi tensioni che sussistono in modo ricorrente tra Firenze e Roma – tensioni che possono anche allentare la morsa della cosiddetta ‘tenaglia’. Nello stesso modo, se accogliamo volentieri la definizione del savonarolismo proposta dall'autore («l'insieme delle tensioni politiche religiose e culturali riconducibili a fra Girolamo»), si può rimpiangere che il libro sembri volere limitarsi a una descrizione accurata delle pubblicazioni del dibattito suscitato dal frate ferrarese, senza veramente tentare di proporre una gerarchia tra di esse, né entrare sempre nel merito dell'interpretazione di quel «complesso intreccio di fervore spirituale, slancio emotivo, impegno politico e ansia di rinnovamento»: di qui, per esempio, il ricorso, per fare qualche ordine nella fitta selva del savonarolismo, a categorie binarie discutibili, perché un po' anacronistiche, come la distinzione tra ‘moderati’ (o conservatori) e ‘radicali’ (o peggio ‘estremisti’). Queste notazioni non intendono tuttavia fare dimenticare che il libro raggiunge lo scopo che si era prefissato, proponendo al lettore un racconto agile e preciso, fondato spesso su una specie di galleria di piccoli quadri di esponenti maggiori o minori del savonarolismo e dell'antisavonarolismo, che attesta un'indubbia padronanza del campo di studio nel quale il lettore non specialista è generosamente invitato ad inoltrarsi.

J.-L. F.

*

ENNIO DE BELLIS, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze, Olschki, 2005
(Quaderni di «Rinascimento», 40), x-288 pp.

SONO complessivamente 40 le opere di Agostino Nifo, di cui 5 stampate postume. Tra le 162 edizioni delle sue opere una è un incunabolo, 149 furono pubblicate nel '500, 11 nel corso del '600 e un'edizione uscì nel secolo XVIII. Le opere di Nifo godettero dunque di un'eccezionale fortuna editoriale (anche all'estero furono stampate 26 edizioni) e di un'influenza che si può considerare determinante per tutto il Cinquecento; massiccia fu anche la loro presenza nelle biblioteche italiane ed estere (incluse quelle dell'Europa settentrionale). Tutto ciò contribuisce a dimostrare che Nifo rimase un importante punto di riferimento per buona parte dei dibattiti

seicenteschi. Ciononostante egli continua ad essere un autore poco studiato dopo i pionieristici saggi di Bruno Nardi e quelli successivi di Edward Mahoney. Recentemente, però, De Bellis, già autore di studi biografici ed interpretativi rilevanti quali *Il pensiero logico di Agostino Nifo* (Galatina, 1997) e *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici* (Galatina, 2003), pubblicati nella collana dell'Università degli studi di Lecce (Facoltà di Lettere e Filosofia, *Testi e Saggi*, voll. 15 e 30), ha curato una bibliografia analitica e materiale che elenca i manoscritti e le opere a stampa (con un repertorio delle varie edizioni e indicando – per quanto possibile – la presenza delle copie nelle biblioteche in Italia ed all'estero), nonché una lista di manoscritti e una di opere a stampa (includendo anche segnalazioni o sezioni di saggi) sul filosofo di Sessa Aurunca, che si presenta come uno strumento estremamente utile per qualsiasi ricerca futura.

L. S.

*

GUIDO DEL GIUDICE, *La coincidenza degli opposti. Giordano Bruno tra Oriente e Occidente*, presentazione di M. Ciliberto, Roma, Di Renzo Editore, 2005, 88 pp.

La chiara e puntuale Presentazione di Michele Ciliberto, nel mentre inquadra l'ordine dei problemi in cui si situa il libro di Del Giudice, ripropone il tema, che fu già di Cassirer e di Aby Warburg, di possibili strutture ‘trascendentali’ del pensiero umano. In questa ottica, agli occhi di Ciliberto, si giustifica la ricerca di eventuali corrispondenze di aspetti del pensiero di Giordano Bruno con alcune dottrine di sapienti e iniziati delle più antiche culture cinese e indiana.

Il merito del lavoro di Guido Del Giudice sta proprio nell'instaurare un confronto attento e misurato tra nuclei di queste dottrine orientali e plessi concettuali fondamentali della filosofia di Bruno, nella piena consapevolezza di dover andare «oltre i limiti di una ricerca strettamente filologica, sfruttando la componente intuitiva della speculazione bruniana». Lungo questa linea ermeneutica, Bruno viene immediatamente avvertito e considerato come ‘profeta’ e come «uno dei più ispirati ingegni della storia umana».

Per Del Giudice, Bruno, non avendo a disposizione «strumenti per esprimere e dare una struttura dimostrativa» alle sue idee, ricorre alla ‘magia naturale’ di Ficino, Pico e Cornelio Agrrippa, cui «deve la conoscenza dei poteri della mente, che consentono di legare la volontà degli uomini e di trasportarsi lontano con lo spirito». Ed «è costretto a ricorrere, per l'esposizione e l'argomentazione delle sue illuminate intuizioni» a saperi quali «astrologia, ermetismo, alchimia, teoria dei vincoli, magnetismo». Di qui, il suo ‘entusiasmo’ «appena si imbatte nei primi risultati ‘scientifici’, o che

a lui sembrano tali», offerti da Copernico, Tycho Brahe, Mordente. È proprio l'eliocentrismo di Copernico – annota Del Giudice – a consentire a Bruno di elaborare «tutta una serie di concezioni: dall'infinito effetto dell'infinita causa al concetto di vita-materia infinita, dalla coincidenza degli opposti alla metempsicosi». Quindi, a ricavare conseguentemente dall'infinitismo e dalla perdita di centralità dell'uomo nell'universo «la sua etica, la sua epistemologia, la sua critica del linguaggio, il suo antiaristotelismo».

Del Giudice è certo dello sviluppo parallelo di pensieri analoghi, nel corso del vi secolo a.C., in oriente ad opera di Buddha, Confucio e Lao Tzu e in Grecia ad opera di Parmenide, Pitagora ed Eraclito. Egli è convinto che i comuni «concetti fondamentali di queste filosofie, filtrati attraverso la dottrina di Ermete Trismegisto, trovarono a distanza di più di duemila anni un catalizzatore nel filosofo di Nola». Del Giudice si dice colpito dalla «ricorrenza nel pensiero di Giordano Bruno, senza che vi sia l'evidenza di una conoscenza diretta, di motivi propri delle religioni orientali». Queste consonanze «del suo [di Bruno] pensiero con quello orientale, indiano e cinese si possono spiegare, a parte gli influssi che gli giunsero dalle opere degli autori greci, solamente con un'affinità e una ciclicità sapienziale, sostenute da una comune visione vicissitudinale del mondo».

Sulla base di queste convinzioni di fondo, Del Giudice procede nei sette capitoli del libro a evidenziare le concordanze, le affinità e le assonanze che, a suo avviso, legano le dottrine bruniane «alle correnti del pensiero orientale più intuitive e mistiche, anziché più razionali», perché – egli ritiene – «nascono dall'atteggiamento, molto simile, di ferma convinzione che l'intelletto umano non può mai comprendere il Principio, il *Tao*, mai contemplare direttamente la verità, bensì la sua ombra». Il punto centrale da cui si irradiano e a cui si riportano i tanti aspetti di questa convergenza dottrinale da Del Giudice, infatti, è indicato nella convinzione secondo la quale «comune è la concezione per cui, al di là delle divinità multiformi, uno è il Principio, comune è il concetto di ascenso e descenso per cui dalla molteplicità dei contrari si giunge all'Uno e viceversa, comune è la visione panteistica e la conseguente fede nella metempsicosi».

La ricognizione delle consonanze procede in maniera minuta e attenta in tutte le pagine del libro ed è realizzata sempre a partire dal punto di vista degli «iniziatati ai misteri ermetici», che però non è lo stesso di quello indicato dalla Yates, fuorviante e inducente – a dire di Del Giudice – «ad accreditare una figura di mago ermetico, di stregone, quasi di ciarlatano», ma sembra essere il punto di vista di quell'ermetismo alchemico, che tra Ottocento e Novecento ha il suo massimo rappresentante in Giuliano Kremmerz. E Del Giudice, da 'iniziatato ermetico' si sente più vicino alla saggezza orientale, assolutamente monistica, e perciò più di una volta evidenzia in Bruno un qualche «retaggio della sua formazione cattolica, che egli non riesce a scrollarsi di dosso», come ad esempio «l'angosciante sensazione di sostanziale alterità» del Dio 'causa' infinita rispetto all'universo 'effetto' infinito e il mancato possesso della «stessa imperturbabile serenità» dei saggi

orientali. Laddove il buddista trova che «il *nirvana* è pace, cessazione del desiderio», Bruno trova che il ‘furioso’ è soggetto al ‘disquarto’: «non c’è invece quiete, non esiste paradiso per il furioso [...]. L’impossibilità di concepire la vera divinità gli preclude un’eterna sopravvivenza in un mondo superiore, lo esclude dalla possibilità di rinascere in un al di là concepito come soggiorno immortale, e lo obbliga quindi al ritorno nel dominio dell’apparenza e alla reincarnazione nel ciclo degli esseri finiti».

Come ogni buon libro ‘ermetico’, anche questo di Del Giudice fa uso della figura dell’*uroboros*, del serpente che si morde la coda, ad indicare la circolarità di ogni evento. Il libro, infatti, aperto con un Prologo in cui si evidenzia il parallelismo tra la figura e la vicenda del Cristo e quelle di Bruno, si chiude con un Epilogo in cui si ritorna su quel parallelismo, nell’occasione allargato per comprendere la figura e la vicenda di un maestro zen, che – contrariamente a Cristo e a Bruno – è lasciato in vita da chi lo minacciava.

A. Mo.

*

MARIA PIA ELLERO, *Lo specchio della fantasia. Retorica, magia e scrittura in Giordano Bruno*, Lucca, Pacini Fazzi, 2005, 166 pp.

NELLA collana «Morgana», diretta da Lina Bolzoni, in cui l’editore Pacini Fazzi ospita studi e testi dedicati al Rinascimento, Maria Pia Ellero pubblica un interessante e ben strutturato saggio sui grandi temi dell’arte, il bello, la letteratura nell’opera di Giordano Bruno. Ridiscutendo con competenza e lucidità l’idea, ancora centrale nell’estetica rinascimentale, dell’*ars* come *imitatio naturae*, l’autrice si interroga sul ruolo che essa può mantenere nel mondo letterario bruniano, in cui lo scardinamento dei parametri essenziali dell’universo tradizionale si riflette nel necessario superamento di un’idea di arte come qualcosa di estraneo alla concezione del tempo e dell’individuo, in quanto volta alla rappresentazione degli archetipi sovraordinati all’universo sensibile. Dove non c’è più spazio per un’idea della bellezza rigidamente definita, in quanto esemplata sulla corrispondenza con gli archetipi trascendenti, le forme del bello si fanno infatti infinite – come infinito è l’universo privato della sua struttura gerarchica – e ciascuna di esse trova la sua ragione d’essere nelle mobili preferenze degli infiniti individui, anch’essi soggetti al rapido corso della vicissitudine e dunque mutevoli. Nella scrittura di Bruno questa prospettiva si esplicita con la scelta di strategie retoriche sempre nuove e originali che Ellero indaga con singolare profondità, dalla «frizione tra il piano argomentativo e quello mimetico» che attraversa i dialoghi italiani, fino all’originale approdo dei *Furori* – cui è dedicata la seconda parte del volume – all’attenta lettura di testi quali l’*Artificium perorandi* e il *De vinculis in genere*, nell’interpretazione dei quali l’autrice dispiega la sua conoscenza

di temi centrali quali la retorica e la magia. Il volume si chiude con un'appendice in cui si segnala una fonte quintiliana dell'*Artificium perorandi*, testo al quale Ellero ha già dedicato un interessante saggio, dal titolo *Tra parole e immagine. Retorica e arte della memoria nell'Artificium perorandi e negli scritti magici*, pubblicato nel volume *La mente di Giordano Bruno* (Firenze, Olschki, 2004, pp. 343-368).

D. G.

*

THIERRY GONTIER, *Descartes et la causa sui. Autoproduction divine, autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005 («Philologie et Mercure»), 220 pp.

NEL saggio, articolato in dieci capitoli, più appendice, di Thierry Gontier – già noto per le originali ricerche sull'«animalità» e l'antropologia in Montaigne e Descartes – la metafisica della libertà viene collocata giustamente al centro dell'umanesimo tra Ficino e Cartesio. Partendo da Plotino (*Enneadi* v e vi), da Agostino e dai *Commenti* fici-niani alle *Enneadi*, Gontier dimostra efficacemente quanti concetti teologici come quelli di volontà, di potenza e di libertà, abbiano subito profonde rielaborazioni nel pensiero dell'autore della *Theologia platonica*, testo noto in ambiente cartesiano, basti pensare al Gibieuf, già studiato da Emmanuel Faye (p. 35 sg.). Questo fino a sfociare in Cartesio stesso, si pensi alle *Meditations* e alle *Réponses* (pp. 69-103), nell'autonomia della mente umana, non più creatura bensì creatrice. Essenziale per la comprensione di questo passaggio risulta quanto poi scrive Gontier nella seconda parte del saggio, la più coinvolgente, intorno al paradossale nesso tra «dinamismo divino» e «iniziativa umana» di cui si fa portatore l'umanesimo neoplatonico di Ficino. Laddove efficienza e creazione spirituale rientrano in una volontà autonoma, illuminata dalla ragione, si colloca il punto d'incontro tra due tradizioni sino adesso considerate pressoché estranee, ossia il Quattrocento fiorentino e il Seicento francese (pp. 139-164). Che questa affinità di vedute, al di là dalla apparente indifferenza cartesiana per l'Italia, sia oramai un punto d'arrivo delle ricerche sull'umanesimo in Francia, ricerche tradizionalmente sacrificate alla neoscolastica e all'heideggerismo imperante, non è poco, come non è poca la lucidità filosofica di Gontier nel condurci a questo felicissimo esito. *Descartes et la causa sui* apre una strada che dovrebbe ridare fiducia agli studiosi sulla possibilità di connettere ragionevolmente il neoplatonismo con l'antropologia moderna, sullo sfondo di una mai abbastanza studiata Rivoluzione Scientifica in filosofia. Qualche debolezza bibliografica non potrà influire sulla fortuna di questo studio nitido e profondo, al quale auguriamo molti lettori.

S. T.

*

SIMONE PORZIO, *An homo bonus vel malus volens fiat*, con il volgarizzamento di GIOVAN BATTISTA GELLI, a cura di E. Del Soldato, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, xxxiv, 67, 139 pp.

ALL'INTERNO della collana «Rari» dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, si pubblica ora, a cura di Eva Del Soldato, l'*An homo bonus vel malus volens fiat* di Simone Porzio. Si tratta della ristampa anastatica dell'opera che vide la luce nel 1551, durante il periodo di insegnamento pisano del dotto aristotelico napoletano. Al testo latino si accompagna, sempre in ristampa anastatica, la traduzione che nello stesso anno Giovan Battista Gelli, 'calzolaio' fiorentino, diede dell'opera. L'impresa editoriale merita attenzione sia per l'accuratezza con cui è stata condotta, sia perché contribuisce a far luce sul personaggio del Porzio, intellettuale acuto e difficilmente inscrivibile all'interno delle correnti canoniche in cui l'aristotelismo cinquecentesco viene suddiviso. In tal senso, la scelta di corredare l'originale latino con la versione volgare del Gelli obbedisce al tentativo critico di individuare un nesso concettuale che unisca in profondità il Porzio e il Gelli, il cui sodalizio si protrasse negli anni più fecondi della rinata Accademia cosimiana. Al di là del problema dell'individuazione di un lessico filosofico volgare, alternativo al predominio secolare del latino quale lingua accademica ufficiale (problema comunque attuale nel Cinquecento, in special modo sulla scia delle idee bembiane), particolarmente intrigante è il tentativo di individuare una possibile coloritura 'eterodossa' nel trattatello del Porzio. La matrice evangelica di molti intellettuali della cerchia cosimiana è stata al centro di numerosi e brillanti studi negli ultimi anni. Il merito della discussione del Porzio nell'*An homo*, che si riduce in effetti alla *quaestio vexata* per antonomasia della teologia cinquecentesca, la libertà dell'arbitrio umano e le sue prerogative, rappresenta infatti il terreno di ricerca ideale di tale matrice. La soluzione porziana, restia per vari motivi alle formulazioni strettamente teologiche, si muove sulla scorta della teoria aristotelica della natura ancipe dell'uomo, la cui libertà si muove nell'ambiguo spazio lasciato dalla collisione delle tendenze passionali e razionali. Seppur non predeterminato, l'uomo non può rivendicare una piena libertà, propria soltanto (ancora una volta l'impronta aristotelica è evidente) di un ente in cui causalità ed essere coincidano. In tal modo è possibile al Porzio salvaguardare in tutta la sua ampiezza l'intervento salvifico del Cristo, restauratore dell'originario arbitrio umano. La soluzione del Porzio, *partim a philosopho* e *partim a theologo*, pare in tal modo, sia nel merito che nel metodo, meritevole di ulteriori approfondimenti.

M. VI.



Rinascimento mito e concetto, a cura di R. Ragghianti e A. Savorelli, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2005.

FRUTTO di due incontri di studio tenuti a Cagliari e a Pisa tra il 2001 e il 2003, il libro ripercorre alcune importanti interpretazioni del Rinascimento dal Quattrocento al Novecento. Il ritorno periodico su questa grossa questione storiografica dipende da molti fattori: sicuramente dall'avanzare degli studi, che richiedono periodicamente un aggiornamento pacato; ma anche dal dibattito sulla modernità, proprio oggi, quando è aperto da tempo un complesso e confuso dibattito sul postmoderno. E per quanto si torni a ripetere fino alla nausea che le categorie storiografiche sono flessibili strumenti di lavoro e basta, la sedimentazione culturale ci comunica sensazioni e riflessioni particolari quando udiamo il concetto di modernità, la quale, comunque la si consideri, non può prescindere dal concetto e dal mito del Rinascimento. Perché si ha un bel dire che ci possono essere approcci diversificati e pluralistici alla modernità, tuttavia la sua relazione col Rinascimento resta decisiva. Apre il volume l'intervento di Michele Ciliberto, *Tra "mondo storico" e "mondo storiografico"*, che insiste sul binomio luce-tenebre, rinnovamento-decadenza, costitutivo di ogni interpretazione della cultura umanistico-rinascimentale, autentica «pietra di paragone della modernità» (p. xii). Del resto Umanesimo e Rinascimento non solo sono due lati di un medesimo processo, ma finiscono con l'alimentarsi a vicenda, in una eccezionale ricchezza di prospettive. L'impossibilità di ridurre *ad unum* il Rinascimento sta ad esempio nella riflessione naturalistica di un Machiavelli, nel disincanto di un Guicciardini, nella filosofia di un Bruno che respinge insieme umanesimo ed antropocentrismo. Gli altri saggi riempiono una cornice cronologica di forte impatto storico. Così Luca D'Ascia analizza l'emergere tra '400 e '500 di una coscienza antibarbara come coscienza di una rinascita umanistica, da Bruni ad Erasmo, che trova manifestazioni peculiari in un Alberti o in un Palmieri. Proprio nell'umanista di Rotterdam la 'rinascita' si fa concreto programma culturale, educativo e finanche teologico, nella lucida consapevolezza che tra paganesimo e cristianesimo vi è continuità di sviluppo storico. Fiorella De Micheli Pintacuda evidenzia nella *philosophia Christi* un tema unitario centrale nei critici Bataillon, Renaudet e Ferguson, e capace di unificare la tradizione classica pagana e il cristianesimo. Ovviamente due protagonisti del dibattito Umanesimo-Riforma come Erasmo e Lutero sono messi a confronto nelle loro radicali divergenze. Maria Cristina Crasta, *Immagini del Rinascimento nel Settecento italiano*, mette in luce la vivace presenza del Rinascimento nel secolo dei Lumi, a partire da Scipione Maffei, attraverso Giannone, per arrivare a Genovesi e a Denina: i quali esprimono giudizi articolati, non univoci, che tuttavia offrono spunti interpretativi notevoli su alcuni aspetti della civiltà rinascimentale. Gregorio Piaia, in un intervento su Rinascimento e identità nazionale, coglie la centralità del Rinascimento

nell'epoca risorgimentale, anche se le opinioni espresse dagli uomini della prima metà dell'800 non sono certo tutte positive. La cultura francese nella sua lettura del Rinascimento, oltre che da Piaia stesso, è colta in modo articolato da Ragghianti che esamina, in particolare, le figure di Michelet, Cousin, Renan. Alessandro Savorelli analizza da parte sua la posizione di Ferrari che, nonostante i suoi limiti, compie «lo sforzo più organico per dare consistenza e dignità d'interpretazione storica alla lettura postilluministica della storia italiana e del Rinascimento in particolare» (p. 181). Nel quadro delle sue vicende biografiche e professionali si evidenzia il suo giudizio sulla originalità del Rinascimento che inaugura, tra l'altro, la «rottura di una mentalità». Cesare Vasoli si sofferma sulle interpretazioni rinascimentali di Burckhardt, di Gebhart, di Thode e di Burdach. In quest'ultimo in particolare la metafora del 'rinascere' assume i connotati di una vera e propria *reformatio* carica di profondi significati culturali e simbolici. Infine Andrea Orsucci esamina il concetto di *humanitas* nella prima metà del xx secolo, in un'epoca di crescenti tensioni politiche e razziali. Punto di riferimento essenziale del dibattito è Cicerone, fatto oggetto, insieme agli stoici, di accurata analisi da parte di Reitzenstein, Boissier, Pohlenz, Harder, Rüdiger, Joachimsen, Baron. Particolarmente notevoli, per quanto diverse, le posizioni di Pfeiffer, noto studioso di Erasmo, e di Heidegger. Impossibile trovare un significato univoco del concetto, perché nel Novecento, come sottolinea lo studioso, si offrono dell'*humanitas* significati volta a volta diversi, se non addirittura contraddittori.

Concetto e mito del Rinascimento, dunque, non sono antitetici: si integrano a vicenda, senza scandalo. E questo non solo nel secolo appena trascorso, che si rifugiava giustamente nell'*humanitas* di fronte alla montante barbarie, ma fino dai secoli xv e xvi: «rinascono le buone lettere, rinasce più pura la letteratura» erano espressioni che constatavano una realtà oggettiva e, nello stesso tempo, auspicavano l'accelerazione di un processo positivo e agognato.

V. D. N.

*

LUCA SALZA, *Métamorphose de la Physis. Giordano Bruno: Infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Naples-Paris, La Città del Sole-J. Vrin, 2005, 530 pp.

La scoperta bruniana dell'infinito non si limita semplicemente ad annunciare l'infinito spaziale, ma riguarda la pluralità infinita dei mondi. Grazie al concetto di 'vicissitudine', il filosofo nolano spiega la creazione continua dei mondi: l'universo vive in un turbinio infinito, e la successione dei mondi non esclude la loro simultaneità. L'universo è il prodotto sempre nuovo di una creatività infinita che è inscritta nel cuore stesso dell'universo. Partendo da questi presupposti teorici l'autore im-

posta la sua ricerca avvicinando la ‘monadologia processiva’ di Giordano Bruno alla filosofia del ‘processo’ di Alfred Whitehead, rinvenendo nel postulato di un universo, la cui essenza è la trasformazione continua, il punto di maggiore contatto tra i due pensatori. Il mondo bruniano e quello di Whitehead sono, più che in divenire, *en procès*: a differenza della *dynamis* aristotelica che blocca il divenire in vista di un fine superiore, il *procès* rappresenta il flusso perpetuo, il movimento inesauribile che non esclude la continuità e l’unità. In altri termini, il movimento del mondo non va verso la perfezione, è il movimento stesso che esprime la sua perfezione. La non separazione tra il permanere e il fluire, tra la continuità e il divenire, tra l’unità e la molteplicità portano all’elaborazione di un concetto di Dio per nulla statico, ma in una interazione profonda con un mondo incessantemente in trasformazione: la costruzione della ‘nova filosofia’ si fonda sulla teoria di un universo inteso come inarrestabile fluire, «sempre nova copia di materia sottonasce», come produzione infinita di una molteplicità infinita. L’autore rintraccia le conseguenze dirette di questa visione filosofica innanzitutto sulla stessa scrittura di Bruno, a cui è dedicata la prima parte del libro. Un mondo nuovo esige un nuovo linguaggio: anche lo strumento espressivo deve essere in grado di creare ‘continuamente’ il mondo, di riproporlo nella sua infinità; per questo motivo il Nolano abbandona la tradizione ‘realista’ che aveva visto in Aretino uno dei suoi maggiori rappresentanti e sceglie un registro poetico: il furore rappresenta, anche, una straordinaria esperienza stilistica, e non si tratta più di adattare la scrittura agli infiniti cambiamenti della natura, ma di fare, poeticamente, un nuovo mondo. Naturale conseguenza di questo profondo cambiamento di prospettiva è il nuovo ruolo che Bruno assegna all’uomo, anch’egli esaltato nella sua essenza metamorfica; all’analisi degli effetti sul piano sociale e politico della scoperta bruniana dell’infinito è dedicata la seconda parte dello studio, in cui l’autore di sofferma sulle ragioni per cui l’epistemologia bruniana è un’epistemologia sociale, dal momento che considera suo obiettivo fondamentale perseguire non la scienza migliore, ma piuttosto quella in grado «di produrre i frutti più utili».

S. P.

*

Hanno collaborato alla redazione di «Giostra» del presente fascicolo: Valerio Del Nero, Jean-Louis Fournel, Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Armando Maggi, Aniello Montano, Sandra Plastina, Leen Spruit, Stéphane Toussaint, Michele Vittori, Dagmar von Wille.

G. B., *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2004, VII-LXIV, LIXX-XCVII, 840 pp.

La serie delle edizioni promosse dal Comitato Nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della nascita, in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, si è arricchita del primo, ponderoso tomo delle *Opere mnemotecniche*. Preceduta da una avvertenza di M. Ciliberto, l'edizione comprende il *De umbris idearum* e il *Cantus Circaeus*, nel testo latino e in versione italiana, con apparati critici, apparati delle fonti e dei loci paralleli, e commenti, suddivisi fra i tre curatori; presenta altresì una introduzione di N. Tirinnanzi, che è anche autrice delle traduzioni, e una nota filologica di R. Sturlese. La lettura dei due scritti, la cui stratificata composizione è messa a fuoco da una approfondita analisi testuale, è condotta alla luce di una ipotesi interpretativa, intervenuta a gettar nuova luce sugli scritti mnemotecnici bruniani. Non più intesi, alla maniera ottocentesca, come opere di secondaria importanza, tributo ad un'arte bizzarra, dalle antiche origini, molto praticata nel Rinascimento, essi non sono nemmeno messi in rapporto, al modo della Yates, con quella magia nella quale la studiosa inglese individuò il motivo fondante dell'attività di Bruno. Non a caso, del resto, gli scritti mnemotecnici sono raccolti a parte rispetto agli scritti magici. La chiave di lettura è ritrovata nel nesso fra rivisitazione dell'arte e motivi fondanti della filosofia di Bruno, e il punto dell'unione viene individuato nel motivo dinamico, che percorre tutto il pensiero del Nolano. La realtà è frutto dell'infinito dispiegarsi della monade divina; ciascuno dei suoi molteplici aspetti partecipa, facendolo proseguire, dell'impulso produttivo che dà origine ai mondi. Anche l'uomo esprime nell'attività la propria più profonda natura; di tale attività la memoria, capace di raccogliere, selezionare, elaborare immagini, è un luogo privilegiato. Opportunamente i curatori sottolineano il motivo dello *scrutinium*, aspetto della facoltà cogitativa cui è affidato il compito di selezionare le immagini, prodotte dalla facoltà immaginativa; e dell'arte bruniana evidenziano gli aspetti, che ne fondano le differenze rispetto alla tradizione. I luoghi mnemonici (*subiecta*, qui resi, con scelta non del tutto convincente, come *sostrati*), non sono più suddivisioni di uno sfondo fisso, memorizzato una volta per tutte (ad es. le varie parti di un edificio ben conosciuto); vengono invece creati ogni volta *ex novo*, in rapporto con i contenuti sempre diversi da memorizzare. Entra poi in gioco il motivo lulliano delle ruote mnemoniche, che Bruno mette in moto ricavando dalla loro rotazione combinazioni sempre nuove.

Particolarmente importanti risultano le parti del commento che con pazienza e perspicacia illuminano la dimensione applicativa delle indicazioni bruniane, mostrando come il meccanismo messo in piedi, complesso ma perfettamente razionale, funzioni senza operazioni magiche, o mistiche illuminazioni. L'approfondita ricostruzione mostra anche come si trattasse di un'arte difficile da apprendere e praticare: le incomprensioni che il suo insegnamento destò nella Parigi di Enrico III traspaziono del resto dai testi. Degli ostacoli che avrebbe incontrato nel rendere pubblico il suo pensiero, Bruno era tanto cosciente, da mettere in bocca a Ermete, in apertura del *De umbris*, un dubbio radicale sulla opportunità di pubblicare il libro. Il problema si sarebbe ripresentato più volte, non solo per le opere mnemotecniche; e il contrasto fra la consapevolezza che le più profonde verità non possono essere divulgate «senza distinzione a chiunque», e il sentirsi chiamato a farsi pubblico annunciatore, novello Mercurio, di un approccio contrastante con le idee-guida dell'Europa cristiana, avrebbe segnato tragicamente l'intera vicenda di Bruno.

O. P. F.

T. C., *Sur la mission de la France*, traduction et annotation de F. Plouchart-Cohn avec la collaboration d'A. Bouscharain. Postface de F. Plouchart-Cohn, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2005, 252 pp.

Le lettore troverà in questa opera la traduzione francese di quattro scritture di Tommaso Campanella. Si tratta di una sezione assai significativa della produzione teologico-politica dell'ultimo Campanella. *Sur la mission de la France* è un'opera in grado di far comprendere al lettore francese che ha poca confidenza con l'italiano e con il latino, ma che ha gran voglia di conoscere la cultura italiana del Rinascimento, qualcosa in più rispetto a quello che comunemente si dice di Campanella e, in particolare, della sua svolta in favore della politica francese del suo tempo («tournant profrançais»). I testi presentati e tradotti in questa raccolta sono il *Dialogo politico fra un Veneziano, uno Spagnolo e un Francese circa li rumori passati in Francia*, gli *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia*, gli *Ultimi Discorsi politici* e i *Documenta ad Gallorum nationem*. Si potrebbe discutere a lungo intorno ai fondamenti della svolta pro-francese di Campanella (soprattutto interrogandosi se si tratti di un improvviso cambio di rotta), o sulla natura utopista o realista del suo impegno politico, ma risulta certamente più utile lasciare parlare lui stesso attraverso i suoi scritti. Dare a lui la parola, sembra davvero essere l'intenzione di Plouchart-Cohn e di Bouscharain; e noi la approviamo. L'antologia presenta dei testi ben tradotti, corredati da brevi introduzioni e da annotazioni storiche concise, che non appensantiscono affatto la lettura. Per coloro che vogliono conoscere meglio la storia di Campanella, il libro offre anche una post-fazione di buon

spessore storico. Il lettore più curioso vi troverà molte informazioni sulla vita e il pensiero del Domenicano italiano, su questo «prédicteur privé de chaire» – come scrive la curatrice –, ma dotato di una retorica in grado di farsi largo nelle menti e nei cuori del pubblico al quale si rivolge.

L. G.

T. C., *Apologia dell'Immacolata Concezione*, trad. e cura di A. Langella, Palermo, L'Epos, 2004, 276 pp.

NEL 1969 Luigi Firpo pubblicò il *De conceptione Virginis* di Campanella, terminato dallo Stilese secondo ogni verisimiglianza nel 1625 e dedicato al cardinale spagnolo Gabriel de Trejo (L. FIRPO, *Il De conceptione Virginis di Tommaso Campanella*, «Sapienza», xxii, 1969, pp. 182-248). Diciassette dei diciannove capitoli del trattato in effetti erano già stati pubblicati in due libri diversi nel 1666 dall'immacolatista francescano Pedro de Alva y Astorga, cui non sembrava vero che un esponente dell'Ordine che aveva sempre appoggiato la tesi opposta si fosse inserito, col suo scritto, nella pista difesa da sempre dai francescani e dai gesuiti. I tagli apportati al testo non erano dovuti all'esitazione di Campanella nei confronti dell'Immacolata, ma agli attacchi polemici che il pensatore calabrese lanciava agli altri Ordini e alle sperticate lodi che tributava al suo. I domenicani infatti erano stati, secondo lui, i primi a difendere la posizione immacolatista. Lo stesso san Tommaso aveva sostenuto tale posizione nel Commento alle *Sententiae*, anche se poi aveva affermato il contrario nella *Summa theologiae*, opera in cui aveva seguito rispettosamente non il proprio modo di sentire ma la tradizione e san Bernardo, posizione che non aveva potuto poi rivedere perché sorpreso dalla morte. Nel frattempo l'atteggiamento favorevole al dogma era stato condiviso sempre più dalla Chiesa ufficiale, la cui posizione era stata rafforzata dalle rivelazioni fatte a santa Brigida.

L'opuscolo è ora disponibile anche in versione italiana, in un elegante volume edito da un docente della Facoltà teologica di Napoli. Il curatore, oltre a riproporre l'Introduzione di Firpo del 1969, arricchisce la pubblicazione di una Premessa, di alcuni sottotitoli, di una serie di notizie su persone e fatti notevoli e dei consueti indici. Ritengo che l'affermazione inserita nella Nota biografica di p. 52, ove si dice che Campanella entrò «da giovane nell'Ordine Domenicano, dal quale presto fu allontanato per le sue idee rivoluzionarie», sia andata forse oltre le intenzioni dell'autore. Lo Stilese infatti ebbe più volte dei problemi con alcune autorità dell'Ordine, ma non fu mai allontanato da esso, che anzi nel 1629 lo premiò col magistero in teologia.

M. M.

*

Hanno collaborato alla redazione della schede bibliografiche
Luigi Guerrini, Michele Miele, Ornella Pompeo Faracovi.

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI TORINO SULLA FORTUNA DI MACHIAVELLI IN EUROPA

NELL'AMBITO di una ricerca nazionale sull'influenza e le interpretazioni di Machiavelli nella tradizione politica moderna, il Dipartimento di Studi Politici dell'Università di Torino e la Fondazione Firpo hanno promosso il Convegno su *Machiavellismo e machiavellismi nella tradizione politica europea (secoli XVI-XIX). Una prima cognizione* (8-9 settembre 2005). Enzo Baldini, organizzatore scientifico del Convegno, ha presentato questo incontro come l'occasione per fare il punto sulle indagini sinora pubblicate sul tema, oltre che per avviare finalmente uno studio sistematico delle interpretazioni formulate – in differenti momenti storici e sulla base di diverse linee di pensiero – sul Segretario fiorentino nei vari paesi europei e in particolar modo sul variegato (e sovente strumentale) uso del termine. Come già è stato fatto nel corso degli anni '90 per la ragion di Stato – oggetto di cinque importanti convegni internazionali, parimenti curati da Enzo Baldini per conto del Dipartimento di Studi Politici dell'Università di Torino e della Fondazione Firpo¹ – anche sul machiavellismo Baldini si propone di favorire nei prossimi anni l'organizzazione di seminari e convegni in vari centri culturali italiani ed europei, in vista della messa a punto sempre più accurata di una sorta di mappa concettuale, oltre che di una ricostruzione storica di traduzioni, dibattiti ed 'emigrazioni' di idee politiche.

In questo primo incontro torinese, hanno presentato relazioni i seguenti studiosi (elencati di seguito nell'ordine in cui sono intervenuti): Enzo Baldini, Jean Balsamo, Silvio Suppa, Alessandro Arienzo, Corrado Vivanti, Cesare Vasoli, Paolo Carta, Lucie De Los Santos, Cornel Zwierlein, Giuliano Ferretti, Jacob Soll, Roberto De Pol, Francesco Di Donato, Xavier Tabet; alla discussione hanno preso parte numerosi altri studiosi, tra i quali gli autori e i curatori dei volumi, recentemente pubblicati, presentati e discussi nel corso della prima giornata (E. Sciacca, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*; N. Di Maso, *Il repubblicanesimo di Vincenzo Cuoco. A partire da Machiavelli*; J. Soll, *Publishing*

¹ Botero e la 'Ragion di Stato'. Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990); Aristotelismo politico e ragion di Stato (Torino 11-13 febbraio 1993); *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni* (Torino 21-22 ott. 1994); *Jean Bodin a 400 anni dalla morte: bilancio storiografico e prospettive di ricerca* (Torino 6-7 dicembre 1996); *Rivolte, ragion di Stato e ordine politico tra Cinque e Seicento* (Torino 16-17 ottobre 2001).

The Prince. History, reading, & the birth of political criticism; A. Ridolfi, U. Foscolo, *Scritti sul Principe di Niccolò Machiavelli*, a cura di P. Carta, C. Del Vento, X. Tabet). La presentazione ha offerto l'occasione sia per fare il punto sulla grande mole di ricerche già avviate o portate a termine, sia per far emergere alcune delle tematiche oggetto di studio nella giornata successiva. D'altra parte il convegno era basato anche su un puntuale dibattito, che è stato animato da studiosi quali: Gianfranco Borrelli, Daniela Coli, Marie-Dominique Couzinet, Marco Geuna, Walter Ghia, Corrado Malandrino, Laura Mitarotondo, Gabriele Pedullà, Paolo Pissavino, Domenico Taranto, Saffo Testoni Binetti.

Uno dei primi temi affrontati è stato quello del rapporto tra Machiavelli e le fonti filosofiche antiche: Aristotele in primo luogo, ma anche Lucrezio, Platone e il platonismo in genere; si è quindi tornati sul problema dell'educazione umanistica di Machiavelli, che per quanto non abbia avuto un contatto diretto con l'intera tradizione classica, allora imponentemente riemersa, visse in un ambiente fiorentino culturalmente assai stimolante. Va dunque rifiutata la tesi che vede in Machiavelli un autore privo di cultura e concentrato solo sulla prassi politica. La questione del rapporto con le grandi tradizioni filosofiche dell'Antichità si ripresenta nello studio del machiavellismo e dell'antimachiavellismo dell'età moderna, quando si accende il dibattito sul confronto tra aristotelismo e platonismo dalla Controriforma di Botero fino al Settecento di Vincenzo Cuoco e Paolo Mattia Doria. Proprio nel secolo dei lumi incontriamo una rinnovata attenzione per il *Principe*, in particolare da parte di Angelo Ridolfi e Ugo Foscolo, anche nell'ottica di uno studio della lingua e di una storia patria. Durante i moti rivoluzionari del secolo successivo, che porteranno all'unificazione italiana, il *Principe* appare come una delle opere guida per l'idea di nazione. In Foscolo, poi, è presente, per la prima volta, la necessità di scrivere una biografia dell'autore per comprenderlo a partire dal suo contesto storico. Nell'età moderna, a partire dalla sua messa all'Indice, l'opera di Machiavelli è stata di volta in volta giudicata in vario modo, usata anche da chi si professava suo avversario, in un gioco di accuse palese ed elogi velati: capita così che si condanni l'autore e allo stesso tempo si mettano in pratica i suoi insegnamenti. Lungo questa storia, che si interseca con quella del tacitismo, non manca ovviamente chi si fa promotore di un Machiavelli 'spurgato' di empietà: alla fine del Cinquecento nientemeno che il card. Baronio propone alla Congregazione dell'Indice un Machiavelli 'corretto', e nello stesso periodo il platonico Patrizi usa l'*Arte della guerra* tra le fonti privilegiate dei suoi *Paralleli militari*.

Oltre che su questo panorama diacronico, i relatori si sono soffermati sulla diffusione del machiavellismo nei diversi contesti geopolitici europei: al centro dell'attenzione l'Italia, la Germania e la Francia. Nell'ambito della discussione sulla ricezione francese, sono stati toccati diversi punti importanti. In primo luogo si è rivisitata la posizione di Machiavelli con particolare riguardo alla trasformazione che egli seppe imprimere nella pratica

della politica rinascimentale, sempre più svincolata da elementi divini e perciò sempre più secolarizzata e 'umana'. La discussione si è poi sofferta ad analizzare la figura di Colbert, offrendo l'occasione per gettare uno sguardo sulle obiezioni alle idee machiavelliane e per mettere a fuoco l'evolversi della critica politica, fino a Bodin e a Du Tillet, teorici dell'assolutismo. Sempre per l'area francese è stato evidenziato il contrasto tra alcune teorie di storia del diritto e le idee machiavelliane sulla centralità del 'fatto' come base della teoria, dando spazio anche alla pubblicistica dell'età di Luigi XIII e ai *robbins* francesi del XVIII secolo. L'attenzione dei relatori e dei partecipanti al dibattito si è inoltre volta a tracciare una vera e propria topografia della ricezione di Machiavelli nei paesi di lingua tedesca, sottolineando le diverse implicazioni culturali del trasferimento del pensiero politico italiano in Germania: l'impatto che ebbe sulle facoltà di teologia e di giurisprudenza, veri fiori all'occhiello delle università tedesche, e sulla tradizione aristotelica e neoscolastica. Riguardo in particolare alla ricezione del *Principe*, si sono analizzate le travaglie vicende della sua traduzione in tedesco, con l'ausilio di alcuni esempi volti a mostrare quali trasformazioni abbia subito il testo da un'edizione all'altra: in taluni casi si è trattato di vere e proprie distorsioni. Per l'Italia, oltre alle tematiche sopra accennate, è stato messo in luce il legame esistente tra Machiavelli e i fuoriusciti fiorentini del Cinquecento, occasione questa per approfondire lo studio del rapporto tra machiavellismo e repubblicanesimo, e per sollecitare ricerche più attente su figure come quelle di Brucioli, Giannotti, Nardi o Cavalcanti; infine è stato affrontato in maniera sicuramente accattivante e innovatrice il rapporto tra Machiavelli e Venezia, intesi come due «modelli paradigmatici», due «miti», per il Risorgimento del primo Ottocento.

Il Convegno si è concluso con una sezione dedicata a identificare settori e argomenti degni di essere affrontati e approfonditi in prossimi incontri. Oltre alla trasparente necessità di affrontare aree geopolitiche importanti come quelle spagnola, portoghese e slava, sono stati programmati per il prossimo anno due seminari rispettivamente sul machiavellismo inglese (al quale nell'incontro torinese si è appena accennato, affrontando il rapporto tra Machiavelli e Hobbes), che avrà luogo a Napoli (coordinatori Alessandro Arienzo e Jacob Soll), e sui collegamenti tra machiavellismo italiano e francese (coordinatore Paolo Carta). Nel 2007 sarà organizzato un convegno internazionale a Monaco di Baviera sul machiavellismo in Germania (coordinatore Cornel Zwierlein) e verosimilmente nel 2008 presso la Biblioteca Ambrosiana avrà luogo un convegno su machiavellismo e seconda Scolastica (coordinatore Franco Buzzi), mentre nel 2009 Hans Blom organizzerà un convegno sul machiavellismo nei Paesi Bassi (dopo averlo fatto precedere da un seminario preparatorio nel 2007).

L'obiettivo degli organizzatori torinesi sembra quindi essere stato colto pienamente, anzi, al di là delle aspettative, visto che altre iniziative stanno prendendo corpo. Forse nessuno degli studiosi che si sono impegnati in questa corale e vasta iniziativa di ricerca e di dibattito si stupirà se, come

già appurato per la ragion di Stato, risultasse che il machiavellismo è stato capace anche di favorire e perpetuare il dialogo tra la cultura italiana e il resto d'Europa, e – andando oltre la mera patina polemica – addirittura di incoraggiare l'evoluzione del pensiero politico europeo, fungendo da «propulsione dinamica» (per usare un'espressione cara ad Anna Maria Battista).

ENRICA FABBRI · TEODORO KATINIS

SPHAERA



ORNELLA POMPEO FARACOVI
EUGENIO GARIN, STORICO DELL'ASTROLOGIA

La pubblicazione in due volumi presso l'editore Vallecchi di Firenze, fra il 1946 e il 1952, delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico, a cura di Eugenio Garin, fu una tappa importante degli studi sulla filosofia del Quattrocento italiano, rimettendo in circolazione l'influente e discussa opera del Mirandolano in una edizione presto divenuta classica.¹ Segnò una data anche negli studi di storia dell'astrologia; poiché nell'introduzione e nelle ampiissime note collegava per la prima volta sistematicamente alla lettura di un testo filosofico rinascimentale i frutti dell'ampia ricognizione della letteratura astrologica antica e medievale, che si era avviata nella cultura europea a partire dalla metà dell'Ottocento. Nella vasta messe delle fonti antiche, medievali ed arabe della critica pichiana, Garin scavava con pazienza e perspicacia, restituendo al loro contesto le citazioni e gli accenni del conte, e indirettamente tracciando un quadro vivo della presenza quattrocentesca dell'astrologia, non semplice residuo di antiche credenze, ma forza attuale e operante, saldamente inserita nella cultura del tempo. Era una disciplina strutturata e compatta, tecnicamente ardua e complessa, consegnata ad una serie imponente di trattati e manuali, composti lungo un arco temporale assai vasto, quella che traluceva nella filigrana delle pagine di Pico; Garin ne individuava molti riferimenti attraverso l'indagine minuziosa delle citazioni, dei richiami, degli argomenti. Vecchi problemi erano investiti di nuova luce; altri, inediti, venivano a porsi su Pico e il pensiero del Rinascimento, come anche sull'astrologia e la sua storia.

Filologi, orientalisti, storici delle religioni e storici della scienza, fra Ottocento e Novecento, avevano restituito all'antica astrologia la dignità che spetta ad ogni oggetto di studio, dedicandole edizioni e scritti di grande valore. Nel fondamentale volume *Sphaera. Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (1903), Franz Boll aveva raccolto pagine dimenticate di astrologi ellenistici ed arabi, dando conto del lungo viaggio dell'astrologia, dalla cultura antica a quella medievale, attraverso il mondo bizantino e quello di lingua araba. In una famosa relazione sugli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia a Ferrara, Aby Warburg aveva mostrato come l'immaginario astrologico avesse costituito una importan-

¹ Quella delle *Disputationes* si inseriva a sua volta nell'edizione in tre volumi delle opere del conte, che comprendeva anche *De hominis dignitate*, *Heptaplus*, *De ente et uno*, Firenze, Vallecchi, 1942. Per la recente ristampa di tale edizione, a cura di Marco Bertozzi, per l'editore Aragno, si veda la segnalazione di Tiziana Provvidera, in questo stesso numero, alle pp. 595-596.

te fonte di ispirazione per l'arte del Rinascimento. All'orientamento di studio che di lì aveva preso origine, Garin non mancava di richiamarsi. Degli scritti di Warburg, come testimoniò poi, era buon conoscitore fin dagli anni Trenta; aveva precocemente letto anche lo studio di E. Panofsky e F. Saxl sulla «*Melencolia I*» di Albrecht Dürer, uscito nel 1923 nella collana dei saggi della Biblioteca Warburg: un libro, cui in seguito riconobbe efficacia e risonanza superiori a quelli della successiva e più ampia versione, conclusa con l'apporto di R. Klibansky.¹ Per Warburg, il ritorno dell'astrologia costituiva il lato oscuro del Rinascimento, che al di sotto del velame ingombrante delle sue credenze si volgeva a cercare la pura visione matematica propria della classicità greca, procedendo «per monstra ad sphæram», onde liberare Atene da Alessandria. Questa formula non aveva mancato di attrarre l'attenzione di Garin, che l'aveva in qualche modo presupposta in alcuni accenti dell'introduzione all'edizione 1942 di altri importanti scritti pichiani. L'ampia ricognizione delle fonti astrologiche delle *Disputationes* restituiva ora il profilo di una disciplina dalle procedure precise, sulle cui implicazioni tecniche l'illustre studioso non disdegnava, meritariamente, di documentarsi. Quanto di preconcetto rimaneva nella tesi warburghiana ne veniva indirettamente illuminato; né del resto Garin venne semplicemente a riproporla. Se tornò a parlare di Atene e Alessandria, fu per notare quanto in verità sia arduo stabilire dove cominci Atene, e dove finisce Alessandria.²

Dopo l'edizione delle *Disputationes*, l'attenzione di Garin si concentrò su un lato specifico della storia dell'astrologia fra Medioevo e Rinascimento: quello che vide una delle sue tecniche, detta in latino delle *electiones*, venire assorbita all'interno delle pratiche magiche. A questo livello, il problema dell'astrologia si collegava a quello dell'ermetismo rinascimentale, che lo aveva avuto studioso precoce ed attento fin dall'epoca dei primi studi su Pico, per divenire più tardi oggetto di sintesi rapida e brillante in un volumetto del 1988, *Ermetismo del Rinascimento*. Convinto assertore del significato filosofico della magia rinascimentale, Garin ne fece un veicolo del tema della centralità dell'uomo e della sua capacità di modificare il mondo. In testi come *Picatrix*, l'ampio ed esecrato manuale arabo di magia, della cui versione latina Pico aveva posseduto un esemplare, e che era stato pubblicato in edizione critica da H. Ritter nel 1933, lo aveva colpito il ricorso alla tecnica astrologica delle *electiones*, volta alla scelta del momento favorevole al compimento dell'azione magica. Fu a partire dalla tesi secondo cui, come scrisse parafrasando *Picatrix*, l'operazione magica

¹ Si vedano A. WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara* [1912], in appendice a M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*, Livorno, Sillabe, 1999, pp. 84-111; E. PANOFSKY, F. SAXL, *Dürers «Melencolia I»*. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung, Leipzig, Teubner, 1923; E. PANOFSKY, F. SAXL, R. KLIBANSKY, *Saturno e la melancolia* [1964], Torino, Einaudi, 1983.

² Cfr. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia fra Trecento e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1976, Introduzione, p. XIII.

«non dà alcun effetto se non è compiuta nell'ora conveniente»,¹ che in un importante gruppo di scritti, fra il 1950 e il 1960,² Garin presentò l'astrologia come «compagna inseparabile» della magia. Tale affermazione era sorretta da due convinzioni: le *electiones* occupavano posizione centrale fra le tecniche astrologiche; l'intervento magico, che esse consentivano, era un gesto di libertà, contrastante con il fatalismo dell'astrologia genetliaca, che rinchiudeva invece l'individuo nel cerchio di una necessitazione prestabilita ed inesorabile.

Trarre dalla valorizzazione della magia astrologica una chiave di lettura dell'intero corpus delle tecniche astrologiche, e della stessa storia dell'astrologia, avrebbe tuttavia comportato un taglio duro. Da un lato, avrebbe condotto alla messa fra parentesi di quella cospicua zona della tradizione astrologica, nella quale le *electiones* non erano contemplate, e talvolta venivano esplicitamente respinte: un orientamento il cui archetipo era nient'altro che il testo più famoso di tutta la storia dell'astrologia, la tolemaica *Tetrabiblos*. Dall'altro lato, avrebbe implicato l'accantonamento di discussioni che erano state assai vive nel contesto dell'astrologia cristiana medievale e rinascimentale, dove il motivo della libertà era raccordato non alla magia (vista di regola come portatrice piuttosto del tema della universale necessitazione), ma all'astrologia genetliaca, intesa come indagine su inclinazioni naturali da padroneggiare e svolgere, e non come predizione di un chiuso fato. Tradotto in una formula, l'abbinamento magia-astrologia avrebbe ristretto il campo dell'indagine storica sull'astrologia, più di quanto non lo aprisse: non a caso, ripresa da studiosi meno accorti, quella formula venne presto ad esaurirsi in poco più della ripetizione di un luogo comune. Ma Garin era studioso troppo avvertito, e lettore troppo attento di testi, per chiudersi in uno schema che ostacolasse ricostruzione storica e apprezzamento tematico. Se continuò a sottolineare il rilievo della magia astrologica, evitò di trarne un canone esclusivo di lettura della storia dell'astrologia, dedicando attenzione, negli scritti successivi, anche a questioni diverse. In ciò può forse trovarsi la traccia anche di una presa di distanze dalle direzioni assunte dalla discussione sull'ermetismo, che dopo l'ampliamento seguito al grande successo degli studi di Frances Yates era andata arenandosi in una contrapposizione tra magia e scienza, carica di suggestioni più che di significati euristici precisi.

In ogni caso, in materia di astrologia Garin venne insistendo su più circostanziate analisi storiche, facendo valere l'opportunità di non trarre an-

¹ Cfr. *Considerazioni sulla magia*, in E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, p. 161. Per la valutazione del *Picatrix* sono da vedere anche *La diffusione di un manuale di magia*, in E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* [1961], Milano, Bompiani, 1994, pp. 159-165, e *Un manuale di magia: «Picatrix»*, in E. GARIN, *L'età nuova*, Napoli, Morano, 1969, pp. 387-419.

² Cfr. *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento* (1950); *Considerazioni sulla magia* (1954), ambedue in *Medioevo e Rinascimento*, cit., e *Le electiones e il problema dell'astrologia* [1960], in *L'età nuova*, cit., pp. 421-447.

zitempo conclusioni troppo generali ed affrettate. Sconfessò, ad esempio, la tendenza ad attribuire implicazioni laiche e 'libertine' a teorie astrologiche, come quella del cosiddetto oroscopo delle religioni, il cui segno era stato storicamente assai diverso; e smontò senza indulgenza la tesi, ripresa in forme peculiari persino da Cassirer, della scomparsa dell'astrologia alle origini dell'età moderna.¹ Con quel gusto un po' anarchico per la ricerca autonoma, che riconosceva al più caro dei suoi antichi maestri, Ludovico Limentani, e a lui in buona misura lo accomunava, non mancò di scompigliare più volte le idee ricevute, proprio sulla questione decisiva del rapporto fra astrologia e modernità, e quindi in fondo della definizione stessa del concetto di modernità. Una formulazione particolarmente incisiva di tale orientamento, insieme ad un eterodosso riconoscimento del carattere rigorosamente matematico dell'astrologia di Tolomeo, si ebbe nella importante prefazione alla versione italiana della storia dell'astrologia di Boll, Bezold e Gundel. Parlando di astrologia, scriveva Garin, non è possibile tacere «sul suo penetrare ovunque, per canali impensati, fino alla cultura del mondo moderno».² Ne derivava una lezione di metodo; poiché al di là di ogni esibita certezza 'neoilluministica', è necessario dar conto senza scorciatoie del fatto che «l'astrologia non è sopravvissuta solo a Copernico e a Keplero (che all'astrologia credevano), ma a Galileo e a Newton, e persino ad Einstein».³

¹ Cfr. «*Renovatio*» e «*oroscopo delle religioni*», in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 155-158; *Lo zodiaco della vita*, cit., p. xi.

² Prefazione a F. BOLL, C. BEZOLD, W. GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, [1977], Bari, Laterza, 1985, p. xvi.

³ Ivi, p. xviii.

GERMANA ERNST
ASPETTI CELESTI E PROFEZIA POLITICA.
SUL PROGNOSTICON DI ARQUATO

A Eugenio Garin

Il testo noto sotto il titolo di *Prognosticon de eversione Europae*, attribuito al medico e astrologo Antonio Arquato e indirizzato in data 1480 al re d'Ungheria Mattia Corvino, è senza dubbio il pronostico politico più famoso del '500, una sorta di prototipo di tale esuberante letteratura. Se dello stesso autore ci sono pervenuti pronostici annuali dati alle stampe a Ferrara fra il 1491 e il 1495,¹ del testo più famoso diffuso a suo nome si conoscono solo edizioni assai più tarde, che, a partire da quella di Anversa del 1534, si moltiplicano nel corso del secolo e anche in quello successivo.² La notorietà di queste pagine, che conoscono inoltre una vasta diffusione manoscritta sia in Italia che in ambito europeo,³ deriva dal fatto che in esse sembrano venire preannunciati con sconcertante precisione alcuni degli eventi più clamorosi del secolo: le guerre che sconvolsero l'Europa, l'avvento di un «grande eresiarca del Nord», il sacco di Roma. Una fortuna del tutto particolare godettero poi i riferimenti ai Turchi, del cui impero si prevedeva il declino e l'imminente rovina, che si sarebbe verificata al tempo del loro quindicesimo imperatore: non sorprende che, nell'ambito delle sue vive aspettative profetiche, anche Campanella faccia riferimento

¹ E. GARIN, *Arquato, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1962, IV, pp. 299-301.

² L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, IV, New York, 1934, p. 467, segnala una stampa del 1522, di cui non si conoscono esemplari. Campanella sembra alludere a una stampa del 1526: cfr. *Art. proph.*, p. 196. La *princeps* risale al 1534: *De eversione Europae Prognosticon D. Magistri Anthonii Torquati ... ab anno MCCCLXXX usque ad annum MDXXXVIII durans*, s.l., 1534. La stampa più diffusa, e ripresa in tempi successivi, è di due anni dopo e occupa il posto mediano in una silloge di tre testi: *Europae descriptio lucidissima D. Carolo V Romanorum Imperatori dedicata, per Ancelnum atque Christophorum Cellae, Prognosticon Antonii Torquati, Medicinae doctoris Ferrarien. clarissimi Astrologi, ab anno MCCCLXXX usque ad annum MDXXXVIII Matthiae Ungariae regi dicatum. De fide et moribus Aethiopum, libellus Christianis lectu plane dignus*, Antverpiae, 1536, mense Aprili, in aed. Ioannis Steelsii. L'unica stampa italiana conosciuta (*Pronostico generale et divino di Messer Antonio Arcoato Ferrarese fatto dell'anno MCCCLXXX al Serenissimo Re d'Ungharia*, s.n.t.), conservata alla British Library (segn.: 8610.5.9), il cui catalogo la data congetturalmente 1510, secondo M. BATAILLON, *Mythe et connaissance de la Turquie en Occident au milieu du xvie siècle, in Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 1966, pp. 451-470: 454-455, è invece più tarda e risale probabilmente al 1545.

³ Cfr. *A cumulative Index to volumes I-VI of P. O. Kristellers's Iter Italicum, accedunt alia Itinera*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1997, *sub voce*.

al pronostico di Arquato fin dai primi documenti difensivi subito dopo l'arresto per i fatti di Calabria, e non manchi di citarlo in testi successivi.¹

Ma proprio la puntualità delle previsioni è sembrata agli studiosi sospetta e non credibile. Come ricorda Lynn Thorndike nel IV volume dell'*History*, autentica miniera che non finisce di stupirci, J. Rohr al cadere del sec. XIX metteva in dubbio l'autenticità del testo e ipotizzava una sua composizione *post eventum*, risalente agli anni 1527-28.² Il pronostico ha attirato l'attenzione di altri studiosi. È tornato più volte su di esso Delfo Cantimori, interessato soprattutto a metterne in rilievo il carattere di propaganda politico-religiosa, entro il quadro della politica imperiale di Carlo V: scopo delle stampe cinquecentesche del pronostico sarebbe stato quello di suggerire, entro il quadro generale del conflitto contro il Turco, che «la soluzione dei tormenti della cristianità deriverà non dal papa, ma dall'imperatore».³ Marcel Bataillon, da parte sua, collocava il pronostico entro quel «mythe de la Turquie», che si perpetua vivacemente nell'Europa del '500 nonostante le accresciute conoscenze sulla vita, la religione, l'esercito, l'amministrazione dei Turchi: mito in cui le componenti profetiche risultavano essenziali – «on compensait l'inquiétude qu'entretenait la montée de la puissance turque par l'assurance de son effondrement prochain»⁴ –, ed è alla luce di tale mito che si spiega il successo e la diffusione, in particolare nel decennio fra il 1534 e il 1544, del *Prognosticon* di Arquato.

Gli studiosi coglievano senza dubbio nel vero quando sottolineavano gli evidenti adattamenti e manipolazioni subiti dal testo nelle versioni a stampa, che nella maggior parte dei casi sono corredate da postille marginali (in qualche caso inserite direttamente nel testo) volte a sottolineare le puntuali corrispondenze fra previsioni ed eventi storici: e non sorprende che, nel succedersi delle edizioni, si assista a un progressivo aggiornamento delle date, in modo da rilanciare le previsioni esaurite o non realizzate. Ma già Thorndike segnalava una copia manoscritta, conservata nella Biblioteca Vaticana, depositaria di una versione alquanto più ridotta del testo, che

¹ Cfr. in questo stesso fascicolo G. ERNST, «Redeunt Saturnia regna». *Profezia e poesia in Tommaso Campanella*, pp. 421, 425. ² THORNDIKE, *History*, IV, pp. 467-472: 468.

³ D. CANTIMORI, *Aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 164-181: 170-174 (già in *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957, pp. 343-346). Anche se, secondo una dichiarazione a voce (cfr. D. KURZE, *Prophecy and History. Lichtenberger's forecasts of events to come (from the fifteenth to the twentieth century); their reception and diffusion*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXI, 1958, p. 68, nota 19) negli anni successivi era propenso a una datazione «verso il 1492», probabilmente in seguito agli studi di Garin (cfr. *infra*, nota 10). Per questa, ed altre informazioni, cfr. G. TOGNETTI, *Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXXII, 1970, pp. 129-157: 139-141.

⁴ BATAILLON, *art. cit.*, p. 453.

si discosta notevolmente da quello, piuttosto ampio, dato alle stampe, e nel riassumerne i punti principali, sottolineando il carattere alquanto generico, in alcuni casi erroneo, delle previsioni, ipotizzava che si potesse trattare di un nucleo originario, e autentico, del dibattuto pronostico.¹ In una annotazione successiva, a conferma dell'antichità di una parte almeno del testo, lo studioso richiamava l'attenzione su un prezioso documento, un *Iudicium* nel quale tre astrologi, Carolus Drusianus, Odoardus Famensis, Americus Polonus, commentano il pronostico.² Facendo tesoro di tale indicazione, Eugenio Garin, nel condividere l'ipotesi di Thorndike che gli interventi cinquecenteschi non escludevano l'esistenza di un originario nucleo autentico del testo, a conferma di tale persuasione pubblicava lo *Iudicium*, di cui esiste una stampa latina databile al 1493.³ In esso il Drusianus, anche a nome degli altri due compagni, preliminarmente si schermisce del sospetto di volere in qualche modo offuscate le splendenti virtù di colui che, maestro venerato e indiscusso, ha mostrato, grazie a previsioni improntate a precisione e verità, la divinità e l'eccellenza dell'astrologia; quindi passa a informare il lettore dell'occasione che ha originato lo scritto. Nel pronostico di Arquato indirizzato al sovrano Mattia si leggevano «magno cum compendio» cose «tam excelsae ac stupore plena» che i loro signori li avevano vivamente esortati e supplicati perché volessero «ista tua epitomata diffusius et clarus interpretari et examinare». Lo *Iudicium* è l'esito di questo consulto astrologico a tre, volto a individuare e rendere esplicite le ragioni astrologiche che conferiscono piena legittimità alle enunciazioni troppo stringate e criptiche del testo di Arquato, che viene puntualmente citato e commentato.

La lettura del manoscritto vaticano segnalato da Thorndike non solo conferma che esso è depositario di una versione molto più breve di quella che sarà poi data alle stampe, ma mostra con tutta evidenza che si tratta proprio del testo commentato dai tre astrologi. In considerazione dell'importanza del testo, e dei complessi problemi che pone, mi sembra utile

¹ THORNDIKE, *History*, iv, pp. 470-471. Per indicazioni sul ms cfr. *infra*, nota 13.

² THORNDIKE, *History*, v, p. 179, nota 4. È curioso che TOGNETTI, *art. cit.*, p. 141, nota 2, ritenga il ms. vaticano «una ricutitura [...] delle citazioni comprese proprio nell'opuscolo dei tre astrologi, da cui sicuramente deriva». Thorndike, nella stessa nota, ricorda altresì che la lettera è citata anche da GASPAR TORRELLA in un *Iudicium universale. De portentis, presagiis et ostentis rerumque admirabilium, ac Solis et Lunae defectibus et cometis*, Romae, per Ioh. Besicken, 1507 (BL: 1039.k.33). In effetti, in tale scritto, composto per Cesare Borgia, ma riutilizzato e stampato in occasione della comparsa di una cometa nel 1506, il pronostico di Arquato e l'epistola dei tre astrologi non solo vengono citati in modo esplicito, ma compendiati nei loro punti essenziali e talora trascritti alla lettera: si veda il passo qui trascritto *in fine*.

³ Oltre alla voce del *Dizionario Biografico*, pp. 299-300, vedi E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, 1961; IDEM, *Il pronostico dell'Arquato sulla distruzione dell'Europa*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal xii al xvi secolo*, Napoli, 1969, pp. 105-111, dove si riporta lo *Iudicium* latino, stampato a Bologna da Ercole Nani verso il 1493 e di cui si conserva un solo esemplare a Perugia.

pubblicare qui l'inedita versione manoscritta (= V), seguita dallo *Iudicium* latino secondo la lezione di Garin (= G), nel quale la redazione breve di V risulta incastonata alla lettera – e per evidenziare tale puntuale corrispondenza utilizzo il corsivo per i passi citati del testo commentato. Gli scarti della stampa dal manoscritto sono minimi, ma tali da segnalare che del testo breve cicolavano altre copie. Poiché della lettera dei tre astrologi è giunta una rarissima versione italiana a stampa, inserita al quarto posto in una serie di pronostici ordinati cronologicamente, fra un opuscolo per il 1503 e uno successivo per il 1506,¹ pubblico anche questa traduzione (= L), che nel suo complesso si presenta come molto fedele, ma pare fare riferimento a una diversa stampa latina, in quanto risulta priva di talune espressioni elogiative nei confronti di Arquato, presenti in G. I tre documenti nel loro insieme sembrano configurarsi come le prime tessere di un mosaico che nel corso degli anni diverrà alquanto elaborato. Se già Cantimori aveva annunciato il progetto, non realizzato, di uno studio sistematico del *Prognosticon* e delle sue edizioni, Bataillon da parte sua suggeriva che sarebbe risultato del più alto interesse compiere un inventario delle stampe e delle traduzioni del testo.² Non possiamo che concordare con tale auspicio: sarebbe un lavoro davvero meritorio ricostruire le vicende dell'opuscolo, e riuscire a fare luce sui percorsi attraverso i quali una scarna paginetta profetica, che prevedeva, come conseguenza di particolari configurazioni celesti del 1504, eventi assai minacciosi per il 1507 («mundus omnis flebilis futurus sit») – dalla rovina dell'impero turco alle guerre in Africa e in Italia, dall'avvento dal settentrione di un «princeps fortissimus» a capo di potenti eserciti e di un grande eresiarca che avrebbe sovertito la chiesa, il tutto immerso in una cupa atmosfera di carestie, pestilenze, terremoti e alluvioni – giunse a configurarsi come la profezia politica per eccellenza, offrendone una puntuale chiave interpretativa, degli eventi politico-religiosi più significativi del secolo.

¹ La miscellanea, già segnalata da THORNDIKE, *History*, v, p. 179, nota 4, è conservata alla BL, c.27.h. 23 (4), e annovera 26 pronostici compresi fra il 1502 e il 1540, redatti pressoché interamente da astrologi italiani per signori della penisola.

² BATAILLON, *art. cit.*, p. 455.

ANTONII ARQUATI ASTROLOGORUM PRINCIPIS
 PRONOSTICUM EVERSIONIS EUROPAE CIRCA ANNUM 1507
 MATTHIAE UNGARIAE REGI DIRECTUM CIRCA ANNUM 1480¹

Ponderosiorum conventus infortunarumque² copula et minor superiorum coniunctio in Cancri simulacrum in anno 1504, cuius anni vernalis preventio lunaris erit eclypis in vigesima prima Virginis, Cancro in revolutione angulum regium ad medium Europe occupante, tot horrenda miraque in orbe portentum, ut circa annum Christi 1507 mundus omnis flebilis futurus sit.

Dissolvetur enim imperium Constantinopolitanum debellabiturque, Turcis crudelissimis stragibus affectis, et non solum ab alienigenis haec fient, verum etiam a discordia inter suos principes bellis diris exorta per totam Graeciam ac minorem Asiam, peste tunc saevissima cruciatas, ubi ex Ottomanorum familia imperium cadet. Africa similiter, sanguinolentis bellis vastata pesteque, regibus compulsis debellabitur. Ac Venetiarum civitas crudeli pestilentia cruciabitur bellisque formidolosis ac immanissimis contra statum exortis, ubi hostes fortissimi in tantum victores ac potentes erunt, ut coacti Veneti propter stragem et iacturas ad custodiam Venetiarum devolventur. Quae omnia Mediolanensis status ac Lucensium sic formidare debebunt. Apparebitque princeps fortissimus cum magnis exercitibus a septentrione, populos debellando, urbes ac potentatus horribili cum terrore bellis saevissimis homines expugnando. Eritque per omnem Euro/pam crudelissima pestis tanta cum mortalitate ac penuria ut pauci supervicturi sint. Diluviaque aquarum populos, civitates ac loca submergent. Futurumque est mare piratis ac classium plenum qui magno cum terrore maritimas civitates spoliabunt. Erunt insuper tot saevissima bella inter Francos, tunc mesta calamitate compulsos; inter Alamanos, Anglos, Pannionos, ut genus humanum vix tantam hominum mortalitatem pati poterit, unde fleant expectantes, fleantque romani imperii hostes. Ecclesiaque romana hostium armis bellisque contristabitur. Tristabuntur et cardinales ac praelati nonnulli expulsi ac bonis privati. Ubi pontifex profugus erit, in quibus non solum externi hostes erunt, verum etiam tutores ecclesiae, qui illam multis anxietatibus et iacturis affectant. Sed potestate ac Christianorum suffragio fidelium ac viribus sedem romanam compotes tenebunt. Illique praelati tamen modo felicite prosperabunt et a tribulationibus tuti erunt, qui familiarium non sibi conterraneorum solertia et prudentiam sequentur. Ubi famuli non conterranei solertia alter praelatus ad summum gradum in ecclesia perveniet. Veniet insuper a septentrione eresiarcha magnus subvertendo populos contra vota apostolicae sedis cum magnorum principum septentrionalium auxilio. Apparebuntque tunc hypocritae multi querentes sibi exaltationem.

Supradicta omnia futura sunt circa annum 1507 ut dictum est. In aliquibus tamen locis citius et in aliis tardius secundum proportionem distantiae loci

¹ Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 904, cc.129v-130v. Il codicetto in 8°, cartaceo, del xvi sec., annovera 230 ff. contenenti per la maggior parte scritti del monaco benedettino Teofilo da Padova, morto di peste nel 1505. Le due carte con il pronostico sono aggiunte alla fine, al posto n. 28, con numerazione separata.

² importunarumque V.

coniunctionis ad ascendentia in revolutione mundi. Continebantur praeterea multa alia in supradicta litera de bellis orientalibus Suncassani Persiae, Soldani, et aliorum dominorum infidelium: de quibus nihil ad nos. Amen.

IUDICIUM EVERSIONIS EUROPAE
ANTONIO ARQUATO ASTROLOGO EXCELLENTISSIMO
CAROLUS DRUSIANUS, ODOARDUS FAMIENSIS ET AMERICUS POLONUS
ASTROLOGI S. P. D.¹

Mirabuntur fortassis, o Antoni, sublimes virtutes tue quod nos simus ausi imponere manus in rebus tuis: existimabis forte tu hoc fecisse nos ut ostendamus illas aut esse defectivas, aut aliqua in parte mutilatas. Sed firmiter teneas non hanc fuisse causam; immo opera tua celestia magis quam humana iudicamus nomenque tuum magna cum veneratione celebramus, praesertim cum tu ille sis cui nos omnes astrologi valde tenemur, quia omnibus iam ostendisti astroligiam nostram esse divinam, ut est, et omnium certe scientiarum excellentissimam, videntes mirabilia que tu unus – pareant alii² – tanta cum precisione ac veritate predixisti semper tuis in pronosticis. Ideo, Antoni, decus nostrum, scias nullatenus nos ista fecisse ut virtutes tuas offuscare velimus iam sole clariores; immo horum causa fuit copia quedam unius littere tue ad nostros principes allate, quam tu alias scripsisti Matthie Voivode Regi Ungarie, ubi magno cum compendio legebantur res tam excelsae ac stupore plena, quod legentibus non poterant esse sine admiratione; et propter istud a nostris principibus publice hortati atque exorati fuimus, velle nos ista tua epitomata diffusius et clarius interpretari et examinare, si sint, ut credebant, rationabiliter dicta, quo ipsi omnia postmodum intelligerent. Quam ob rem Odoardus et Americus ad me se contulere, omnesque simul istam tuam epistolam examinavimus et, ut credimus, causas ac rationes tuas invenimus, quibus tu omnia perspicacissime³ prognosticatus es. Et cum omnia diligenter expedivimus, deliberavimus hec nostra studia non esse perdenda, sed partem communicare voluimus proximis nostris cum tua laude;⁴ qua re ne id moleste feras oramus. Ad rem veniamus.⁵

In tua litera haec verba continentur: *Ponderosiorum conventus infortunariumque copula et minor superiorum coniunctio in Cancri simulacrum anno 1504, cuius anni vernalis preventio lunaris erit eclypis in xxi Virginis, Cancro in revolutione angulum regium ad medium Europe occupante, tot horrenda miraque in orbe portendunt, ut circa annum Christi 1507 mundus omnis flebilis futurus sit. Dissolvetur enim imperium Constantinopolis debellabiturque, Turcis crudelissimis stragibus affectis, et non solum ab alienigenis haec fient, verum etiam a discordia inter suos principes bellis diris exorta per totam Graeciam ac minorem Asiam peste tunc sevissima cruciatas, ubi ex Ottomanorum familia imperium cadet. Dicimus, Anthoni astrologorum splendor, a te hoc fuisse dictum, ut credimus, quod Constantinopolis urbs situatur*

¹ Riporto il testo pubblicato da Garin, segnalando le varianti rispetto a V e L. Lo *Judicium* verrà riprodotto in W. LAZIUS, *Fragmentum vaticinii cuiusdam ... Methodii*, Viennae Austriae, haer. Syngreni, 1547, f. Siiii sgg., in una versione che presenta numerose varianti e che saranno da tenere presenti in una auspicabile edizione critica.

² tu... alii om L.

³ om L.

⁴ cum... laude om L.

⁵ Ad... veniamus om L.

sub Cancri signo, ubi in revolutione 1504 inveniebantur in medio celi ad meridianum Constantinopolis Saturnus et Mars coniuncti, et post octavum diem centraliter magis copulati in ascidente apud duas stellas fixas de natura Mercurii et Martis, existente supra Saturnum Marte elevato: quae coniunctio in decima domo significat destructiones et regnorum mutationes, mortes ac fugas principum cum sevissimis bellis, et quod est in ascidente copulata praemonstrat pestem horrendam; et cum sit prefata coniunctio in Cancro dominatore illorum locorum, tales itaque effectus erunt in dictis regionibus, que res corroboratur a Iovis coniunctione cum Saturno in ipso Cancro, in quo primum fuit Iovis coniunctio cum Marte, cum sit Luna domina magni orbis et dominatrix etiam coniunctionis in revolutione mundi opposita loco coniunctionis superiorum, in qua Saturnus magis propinquabitur augi sui epiccli, in quo Cancro hora prefate eclipsis inventus est Mars et Iupiter in domo mortis; qua re christicole tunc si parati forent, faciliter possent Constantinopolim recuperare.

Et quod dixisti, quod *Africa sanguinolentis bellis vastata pesteque regibus compulsis debellabitur sub externis principibus*¹ et quod *Venetiarum civitas crudeli pestilenta cruciabitur bellisque formidolosis ac immanissimis contra statum exortis, ubi hostes fortissimi in tantum victores ac potentes erunt, ut coacti Veneti propter stragem et iacturas ad custodiam Venetiarum devolventur, quae omnia Mediolanensium status ac Lucensium sic formidare debebunt*. Addimus quod iudicasti ista cum eisdem rationibus supradictis, cum sint ille potestates et loca constituta sub ipso Cancro, ubi non solum hec loca, sed etiam omnia alia sub eo signo situata debent timere. Et quia dixisti quod *princeps fortissimus cum magnis exercitibus apparabit a septentrione populos debellando, urbes ac potentatus horribili cum terrore bellis sevissimis homines expugnando, existimamus nos hoc esse futurum propter coniunctiones predictas in triplicitate septentrionali, que indicant, ut ostensum est, principum apparitiones expugnantium status cum nece et fuga magnorum dominorum: quod signum coniunctionum fuit in revolutione in angulo regio, quare hinc deprenditur causa propter quam dixisti Tartaros ac Scitas in Europam penetraturos cum magnis ac cruentis exercitibus populos debellando et urbes destruendo in septentrione*.² Dixisti etiam: *pestis erit per omnem Europam tanta cum mortalitate ac penuria ut pauci supervicturi sint*. Credimus quod hec minetur prefata coniunctio Saturni et Martis in Cancro, corroborata ab aliis antedictis duabus coniunctionibus, et non minus ab eclipsi facta in signo humano. Itemque dixisti: *Diluvia aquarum populos, civitates ac loca ampla*³ *submergent*. Facile ista comprehenduntur ex dictis astrologorum dicentium quod coniunctiones superiorum in Cancro facte indicant diluvia ac submersiones, et terremotus, qui tunc infestabunt tot loca et civitates, ab ipsis coniunctionibus cognoscuntur, quod Luna fuit in revolutione mundi in signo terreo opposita loco coniunctionis Iovis com Saturno, et non minus hoc testatur Mercurius dominator eclipsis facte in signo terreo. Quod dicens:⁴ *mare futurum piratis plenum et classium qui spoliabunt cum magno terrore loca et civitates maritimas*, hoc etiam a te cognoscimus dictum ex coniunctione Martis et Saturni in signo aquatico dominatore maris et suorum litorum, qui inventus est in medio celi in mundi revolutione.

¹ sub... principibus *om* V.

² Tartaros... septentrione *om* V.

³ ampla *om* V.

⁴ loca et *om* V.

⁵ tunc... compulos *om* L.

Ubi scripsisti quod tot saevissima bella inter Francos tunc mesta calamitate compulso⁵ erunt item Alamanos, Anglicos ac Pannonios, ut genus humanum vix tantam hominum mortalitatem pati poterit, unde fleant expectantes fleantque romani imperii hostes, ista nos deprehendimus, gloriose vir,¹ ex antedictis quoque horribilibus coniunctionibus stellarum erraticarum; que stelle, ut notum ex doctissimis astrologicis, gubernant ea loca ex prefata, et quod ipse Cancer infortunatus est domus inimicorum imperii romani. Ideo plus metuant inimici eius, licet in una parte sint prosperaturi, itaque cum Italia constituatur sub Leonis signo,² cuius domus inimica est Cancer, propter easdem rationes te peritissime dixisse asperrimas infestationes cognoscimus, que future sunt in Italia, et quod illius confinia, ut ais, ab externis hostibus vastabuntur, preter seva bella que erunt inter suos principes cum magnis populorum iacturis.

Et quod dixisti *Ecclesia romana hostium armis bellisque contristabitur, tristabuntur et cardinales, ac praelati nonnulli expulsi ac bonis privati, ubi pontifex semel³ profugus erit, in quibus non solum externi hostes erunt, verum etiam tutores ecclesie contra illam multis anxietatibus et iacturis affectam. Sed post hac⁴ christianorum fidelium suffragio ac viribus sedem romanam compotes⁵ tenebunt.* Credimus horum causam esse debere eclipsim factam in domo religionis, cum sit Mercurius dominator eclipsis et dominus none revolutionis combustus tempore coniunctionis Saturni et Iovis, et non minus hoc idem testatur Luna, domina magni orbis ac signi coniunctionum predicatorum in coniunctione Saturni et Iovis inventa circa nonam domum revolutionis, cum fuerit antea oppressus Iupiter a Marte in eclipsi in domo mortis. Et quod peritissime prenotasti: circa hec tempora praelati tantum illi felicitate prosperabuntur, et a tribulationibus tuti erunt, qui familiarium non sibi conterraneorum solertia ac prudentiam sequentur, ubi famuli non conterranei solertia alter prelatus ad summum gradum in ecclesia perveniet, ista comprehenduntur a Mercurio, significatore litteratorum cancellariorum et familiarium, domino anguli regii et domus religionis in revolutione mundi, qui erit pro voto ministrator eclipsis facte in domo prelatorum, quoniam ipse Mercurius est divisor coniunctionis que praecessit adventum Christi in revolutione in sextili Veneris domine ascendi ad meridianum Rome damnate post a Marte hora coniunctionis Saturni et Iovis, in quo meridiano ipse etiam dominabitur domui externorum.

Quod autem dixeris: *Veniet a septentrione eresiarcha magnus subvertendo populos contra vota apostolicae sedis cum magnorum principum septentrionalium auxilio et quod hypocritae multi tunc apparebunt querentes sibi exaltationem,* hoc certe credimus causabit Luna dominatrix signi septentrionalis fraudulentarum coniunctionum in copula Saturni cum Iove reperta circa nonam domum revolutionis, cuius dominus fuit Mercurius inventus in coniunctione Saturni et Iovis sub radiis Solis in domo propria cum sit ipse dispositor eclipsis predicte, que passa fuit in domo religionis circa caudam Draconis, qui etiam Mercurius in revolutione oppressus fuit a quadrato Saturni, cum fuisset damnatus Iupiter in coniunctionibus. De tempore quod constitueris debere apparere istos effectus, tecum respondemus quod aliquibus in locis id erit citius, in aliis tardius, secundum proportionem distan-

¹ gloriose vir om L.

² signo om G.

³ semel om V.

⁴ post hac: potestate V.

⁵ competes G.

tiae loci coniunctionis ad ascendentia in revolutione mundi. Alia que ibi continentur de bellis orientalibus Suncassani Persiae, Soldani et aliorum dominorum infidelium, ad nos non pertinet querere. Hec autem pauca, Arquate astrologorum salus, equo animo feras, nam tuis virtutibus clarissimis, quorum celsitudo iam per celos omnes et astra cuncta penetrasse videtur, et humanitate tua¹ freti conscripsimus ut astrologie scientiarum imperatricis fulgor detegatur. Finis.

IUDICIO DE LA EVERSIONE DE EUROPA.

AD ANTONIO ARQUATO ASTROLOGO EXCELLENTISSIMO
CARLO DRUSIANO, ODOARDO FARMIENSE ET AMERICO POLONO S.P. D.²

Maraviarase, o Antonio, de le sublimi virtù toe, che noi siamo ausi mettere mane ne le cose toe, dubitando forsi che questo faciamo per mostrare quelle essere defective o mutilate: ma sii certo che questa non è la causa; anzi da noi le opere toe sono iudicate più excelse che humane, et assiduamente el nome tuo cum veneratione celebremo: essendo tu quello al quale tutti noi astroligi dobbiamo essere obligati, havendo tu monstrato a li homini la nostra astrologia essere e divina e summa fra tutte le altre scientie vedendo le mirabile cose le quale con tanta precisione e verità hai predicto sempre ne li iudicii toi. Si ché Antonio, honore nostro, sapi che questo non havemo facto per denigrare le virtù tue già più chiare ch'el sole: ma de questo è stato causa una copia de una tua littera portata a li signori nostri, la quale già scrivesti a Matthia Vaivoda Re de Ungaria, ne la quale cum profonda brevità se contegnevano cose tante alte e stupende³ che a legenti non potevano essere se non de gran admiratione, e per questo da nostri signori publicamente fusseno pregati volessemmo queste cose più chiare interpretarle e quelle examinare se erano rationabilmente edite, facendoli poi ogni cosa intendere. De che Odoardo et Americo se trasferiranno a mi, e tutti tri striti insieme havemo ponderata et examinata questa tua littera, e al creder nostro retrovade le cause per le quale hai pronosticato queste cose: dove, havendo ogni cosa cum diligentia expedito, deliberemo tanti nostri studii non siano persi, ma de quelli ne havemo voluto fare parte a li primi nostri, sì che non ti voglia essere molesta l'opera nostra, la quale non è facta per minuire honore a le virtù tue.

Contignevasi adonqua primo in essa littera queste parole: *El convento de li più ponderosi⁴ pianeti e la copula de le infortune celeste cum la coniunctione menore de li superiori ne la imagine de Cancro in lo anno MCCCCCIII in la cui preventione vernale eclipsata la Luna in coniunctione xxi de Verzene, occupante el Cancro ne la revolution del mondo al mezo de Europa lo angulo regio, tante orrende e miraculose chose dovere essere in terra menazano, che circa lo anno MCCCCCVII tutto il mondo sarà in pianti; desolverasse lo imperio de Costantinopoli et sarà debellato, essendo li Turchi in crudelissime strage lacerati, e non solo da li extranei sarà facto questo, ma anchora per le discordie e crudele guerre nate fra loro signori per tutta Grecia et Asia minore, in*

¹ humanitate tua *om* L.

² Nel trascrivere il testo dalla stampa conservata nella BL (vedi nota 11) propongo talune correzioni congetturali e apporto le modifiche d'uso alle maiuscole e alla punteggiatura.

³ stupide L.

⁴ poderosi L.

quelli tempi da mortalissima peste crutiate, dove lo imperio caderà da la famiglia de li Octomani. Dicemo questo esser da ti, gloria de li astrologi, al creder nostro indicado per esser Costantinopoli constituido sotto el segno de Cancro, nel quale in la revolutione del mccccccciii se ritrovò nel mezo cielo al meridiano de Costantinopoli Saturno e Marte conzunti, e dapoi viii zorni centralmente più copuladi in ascendente, appresso le due stelle fisse de natura de Mercurio e Marte, essendo Marte sopra Saturno elevado, la quale coniunctione ne la decima casa significa destructione et mutatione de rigni, morte et fuga de principi cum crudelissime guerre, et per essere in ascendente copulada portende horrenda peste, et essendo dicta coniunctione nel Cancro dominatrice de quelli loghi, tali effetti seranno adonqua in dicte regione,¹ cosa che è fortificada da la coniunctione de Iove cum Saturno in esso Cancro, nel quale prima fu la coniunctione de Iove cum Marte, essendo la Luna domina del grande orbe dominatrice de la coniunctione ne la revolutione del mondo opposita al loco della coniunctione de li superiori, ne la quale Saturno serà più propinquo a la auge nel suo epiciclo, nel quale Cancro in hora del prefato eclipse se ritrovò Marte e Iove in casa de la morte, per tanto essendo tunc parati li christiani facilmente potrano Constantinopoliquistare.

E perché dicisti che *Africa da sanguinolente guerre turbata e crudelissima peste essendo loro Ri debellati et expulsi sotto externi principi e che Venetia da sevissima peste serà turbata cum crudele guerre mosse contra il suo stato da inimici tanti potenti che li venetiani per le patite strage se volzerano a custodia de Venetia: le quale cose el stato de Milanesi e de Luchisi deveno temere,* dicemo che questo hai iudicato per queste medesime ratione sopradicte, essendo quelle potentie et loci consti-tuide sotto esso Cancro, dove non solo quisti loci, ma etiam tutti li altri sotto quello segno locadi dovemo temere. E perché anchora dicisti che *uno fortissimo principe cum grandi exerciti aparerà da septentrione debellando populi, citade, stati e potentie cum orribile terrore expugnando homini cum sevissime guerre,* credemo questo dovere essere per le prediche coniunctione ne la triplicità septentrionale, le quale mostrano, come sopra è decto, aparitione de principi expugnanti stadi cum morte e fuga de grandi signori, per essere stato el segno de la coniunctione ne la revolutione in angulo regio, dove qui se deprende etiam la causa per la quale hai dicto li Tartari e Sciti dovere passare in Europa cum grandi et crudelissimi exerciti debellando populi et ruinando citade in septentrione. Dicisti anchora che *universale peste serà per tutta Europa cum tanta mortalità et carestia che pochi serano quili che restarano vivi:* credemo che questo menaci la predicta coniunctione de Saturno e Marte in Cancro, corroborada per le altre doe coniunctione prediche, e non manco de lo eclipse facto in segno humano, e perché dicisti che *li diluvi de acque sumerzeranno populi, citade et loci amplissimi,* facilmente queste se deprende da li dicti deli astrologi, li quali dicono che le coniunctione de li superiori facte in Cancro significano diluvi e sumersione, e li terremoti, li quali infestarano tanti loci et citade, da esse coniunctione se deprendeno, essendo stata la Luna ne la revolutione del mondo in signo terreo, opposita al loco de la coniunctione de Iove cum Saturno, et non mancho questo atesta Mercurio, dominatore de lo eclipse facto in segno terreo. A le parte che dici *el mare dovere*

¹ ragione L.

essere pieno de corsari e armade spogliando cum summo terrore li loci et cità maritime questo facilmente pure se comprende da la coniunctione de Marte et Saturno in signo aquatrico, dominatore del mare e de soi liti ritrovado in mezo el celo ne la revolutione del mondo; dove scrivisti che tante crudelissime guerre serano fra francisi, alemani, anglici e ungari, che a pena la generatione humana potrà tanta crudeltà patire, dove piana li expectanti e piana anchora li inimici de lo imperio romano, queste cose comprendemo pure da le prediche orrende coniunctione de stelle eratiche, le quale stelle, come a tutti li astrologi è chiaro, sono gubernatrice de dicti loci, e perché esso Cancro infortunato è la casa de nemici a lo imperio romano. Per tanto più li nimici di quello devono temere, quantunque in una parte debano prosperare, pertanto essendo Italia constituida sotto el segno de Lione, la cui casa inimica è lo Cancro, per le medesime rasioni se comprende le aspere infestazione che hano ad essere in Italia, e che le sue confine iuxta il suo iudicio da externi inimici devano essere devastate, ultra le crudele guerre che nascerano fra i soi signori cum gran iacture de populi.

E perché dicisti *la ecclesia romana da guerre et arme sarà contristada e contristasse alchuni cardinali e prelati expulsi e privati de loro bene, dove el pontefice sarà una volta fugitivo: ne le quale guerre non solo serano li externi contra la ecclesia, ma etiam li tutori de quella posta in molte ansietate e tribulatione: ma do poi questo per adiuto e fortia de fideli christiani tenerano potentemente la sedia romana,* credemo la causa de questo dovere essere lo eclipse fatto in casa de la religione, essendo Mercurio, dominatore de lo eclipse e signore de la nona de la revolutione, combusto nel tempo de la coniunctione de Saturno et Iove, e non mancho atesta questo la Luna domina del grande orbe e del segno de le prediche coniunctione ne la coniunctione de Saturno et Iove trovada circa la nona casa de la revolutione, essendo prima stato Iove opreso da Marte ne lo eclipse in casa de la morte. E perché dicesti *circa questi tempi soli questi prelati prosperano in felicitade e da tribulatione serano liberi, li quali seguano la providentia de familiari soi non conteranei,*¹ dove *per solertia de uno familiare non conteraneo uno prelato a summo grado ascenderà ne la ecclesia:* queste cose se deprendeno da Mercurio significatore de litterati, cancelleri e familiari, signore de lo angulo regio e de la casa de la religione in la revolutione del mondo: el quale sera pro voto ministradore de lo eclipse facto in casa de li prelati: essendo esso Mercurio divisore de la coniunctione che precede lo advento de Christo ne la revolutione in sextilo Veneris, signora de lo ascendente, al meridiano de Roma, damnata poi da Marte ne la hora de la coniunctione de Saturno e Iove, al quale meridiano esso etiam dominarà la casa de foresteri.

A la parte che dicisti che *uno grande heresiarcha venerà da septentrione suvertendo populi contra el voto de la sedia apostolica cum adiuto de grandi signori septentrionali* e che *molti ipocriti apparerano cercando di exaltarse per simulate vie,* questo credemo causare la Luna dominatrice del segno septentrionale de le fraudolente coniunctione in la copula de Saturno cum Iove retrovada circa la nona casa de la revolutione, el signore de la quale fu Mercurio, trovado in la coniunctione de Saturno et Iove sotto li razi del Sole in casa propria, essendo esso dispositivo² de lo eclipse predicto, el quale patì in casa de la religione circa la cauda del Dracone, el quale etiam Mercurio ne la revolutione fu dal quadrato

¹ contenereli L.

² depositore L.

de Saturno oppreso, essendo stato Iove in la coniunctione danado. Del tempo nel quale hai constituido dovere apparere gli effecti, dicemo teco che *in alcuni loci serà più presto, in alcuni più tardi secondo la proportione de la distantia da lo loco de la coniunctione a li ascendentii in la revolutione del mondo.* Le altre cose che ivi se contengono de le guerre de oriente del Soncasano de Persia, del Soldano e de quelli altri signori maumetani a noi non s'apertene cercare. Queste adunque poche cose, o Arquato, salute de li astrologi, vogli acceptare de bono animo: però che, confidati ne le tue clarissime virtù, la alteza de le quale per tutti li celi se vede già e ad ogni stella esser penetrada, le havemo publicate solo perché el splendore de la astrologia imperatrice de tutte le sententie se discopra. Finis.

GASPARE TORRELLA, *Iudicium universale. De portentis, presagis et ostentis rerumque admirabilium, ac Solis et Lunae defectibus et cometis*, Romae, per Ioannem Besicken, 7 gennaio 1507.

ff. b [viv-viir] Huic enim doctrine experientia dedit initium etiam Antonius Arquatus famosissimus astrologus padue legendo Mathie regi Ungarie anno ... (*sic*) nonnulla praedixit, quae pro maiori parte fuerunt verificata et in dies verificantur, ut Karolus Drusianus et Odoardus Famiensis et Americus polonus astrologi in epistola ab eis edita nominant. Hi enim iussu regis Poloniae verificarunt rationibus et auctoritatibus vaticinia facta et scripta a dicto Anthono Arquato: dixerat enim coniunctiones futuras in anno 1504 in signo Cancri et eclipsim Lunae in Virgine nunciare multa horrenda in Europa, Aphrica et Asia, et quod circa annum 1507 totus mundus debebat esse flebilis, et quod imperium Constantinopolitanum debebat dissolvi / et quod christiani, si tunc essent parati, faciliter possent ipsum recuperare: nam urbs Constantinopolitana situatur sub Cancri signo, ubi in revolutione 1504 debebant coniungi in medio celi ad meridianum Constantinopolis Saturnus et Mars coniuncti, et post octavum diem centraliter magis copulati in ascidente apud duas stellas fixas de natura Mercurii et Martis, Marte existente supra Saturnum elevato, quae coniunctio in decima domo significat destructiones et regnorum mutationes, mortes et fugam principum cum saevissimis bellis ac peste horrenda: nam praefata coniunctio debet esse in Cancro dominatore illorum locorum, quare tales effectus nunciavit in dictis locis, et quod Aphrica debet esse vastata sanguinolentis bellis, peste et regibus compulsis debet esse debellata, et quod civitas Venetiarum debeat vexari peste ac bellis non sine eius status magno detrimento et periculo. Praedixit propterea falsos prophetas esse futuros eodem tempore et pestes ac diluvia, terremotus seu submersiones cum multis piratis, et quod caveret sibi ecclesia romana. Praedixitque summi pontificis fugam ac persecutionem etc. dixitque hisiarcam (*sic*) ex septentrione evenire debere quem sequi debent principes septentrionales etc. et hoc propter lunam dominatricem septentrionalis copulatam Saturno et Iovi in nona domo, cuius dominus fuit Mercurius, inventus in coniunctione Saturni et Iovis sub radiis Solis in domo propria, cum ipse debeat esse dispositor eclipsis predicte, que in domo religionis patietur circa Caudam Draconis, qui etiam Mercurius opprimetur in revolutione a quadrato Saturni Iove damnato in dicta coniunctione etc.

DAVID JUSTE

LA BIBLIOTHÈQUE ASTROLOGIQUE
DE FRANZ CUMONT
À L'ACADEMIA BELGICA (ROME)
CATALOGUE DES LIVRES PRÉCIEUX

1. INTRODUCTION

FRANZ CUMONT demeure encore aujourd’hui l’un des plus importants historiens de l’astrologie antique. Parmi plus de trente études consacrées à ce qu’il considérait comme une «théologie scientifique», ses monographies restent des travaux de tout premier plan. On peut citer *Les religions orientales dans le paganisme romain*,¹ *L’Egypte des astrologues*² et bien entendu le cycle de conférences rassemblées en un volume sous le titre *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*³ et dont la version originale française, comprenant deux chapitres inédits, vient d’être redécouverte et éditée par Isabelle Tassignon.⁴ Mais sa contribution la plus fondamentale est peut-être d’avoir initié le grand projet du *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG), dont douze tomes, en vingt volumes, ont paru de 1898 à 1953. Fruit d’une collaboration internationale réunissant les meilleurs spécialistes, le CCAG est rapidement devenu un outil de travail incontournable: il recense et décrit les manuscrits grecs d’astrologie conservés dans les grandes bibliothèques européennes et renferme l’édition d’innombrables textes et fragments.

On le sait, Franz Cumont léguera sa bibliothèque privée à l’Academia Belgica à Rome⁵ peu avant sa mort en 1947. Cette bibliothèque constitue un véritable paradis pour le chercheur en histoire de l’astrologie et même en histoire des sciences en général. On y trouve bien entendu le CCAG au complet, mais aussi une collection de travaux de ses contemporains spécialistes de l’histoire de l’astrologie antique et médiévale, comme Franz Boll, Auguste Bouché-Leclercq, Armand Delatte, André-Jean Festugière, Wilhelm Gundel, Ernst Honigmann, Wilhelm Kroll, Fritz Saxl, Viktor Stegemann, Charles Virolleaud, Stefan Weinstock, autant de savants avec lesquels Franz Cumont entretenait des contacts suivis.⁶ Notons aussi les

¹ Paris, Leroux, 1906 (1929 pour la quatrième édition).

² Bruxelles, Fondation égyptologique reine Elisabeth, 1937.

³ New York-London, Dover publications, 1912.

⁴ *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains*, Bruxelles-Brussel-Rome, Institut historique belge de Rome, 2000.

⁵ Via Omero 8, 00197 Roma, www.academiacbelgica.it.

⁶ Voir C. BONNET, *La correspondance scientifique de Franz Cumont*, Bruxelles-Brussel-Rome, Institut historique belge de Rome, 1997.

monuments de l'histoire des sciences que sont les huit volumes de l'*History of Magic and Experimental Science* de Lynn Thorndike (Baltimore-New York, 1923-1958) ou les *Mémoires scientifiques* de Paul Tannery (éd. J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen, 17 vols, Paris, 1912-1950), ainsi que certaines pièces rares, comme la thèse doctorale suédoise d'Emmanuel Svenberg, souvent citée mais devenue pratiquement introuvable aujourd'hui (*De latinska lunaria. Text och studier*, Göteborg, 1936).

Mais le fleuron de cette collection est ailleurs. La bibliothèque de Franz Cumont contenait aussi dix-sept éditions anciennes – dont deux incunables – regroupant environ 70 traités latins relatifs à la science des astres. Dans le domaine de l'astronomie, on relève tout d'abord l'*Almageste* de Ptolémée (Bâle, 1551), l'ouvrage fondamental d'astronomie mathématique jusqu'au xvii^e siècle, ainsi qu'une riche collection des mythographes (Aratus, Hygin, Germanicus, Fulgence, etc.) rassemblée dans deux éditions qui se recouvrent en partie (Bâle, 1570 et Amsterdam, 1681).

C'est l'astrologie qui est surtout représentée, avec pas moins de 52 traités. Parmi les œuvres antiques, Cumont possédait quatre copies du *Quadruplicatum (Tetrabiblos)* de Ptolémée (Venise, 1493, qui inclut le commentaire d'Haly Abenradian; Bâle, mars 1551; Bâle, avril 1551; et Bâle, 1578, accompagnée du commentaire de Jérôme Cardan), ainsi que les commentaires que Porphyre et Proclus ont laissés de cette œuvre (Bâle, 1559); et les deux seuls ouvrages qui nous soient parvenus de l'Antiquité latine: les *Astronomica* de Manilius et la *Mathesis* de Firmicus Maternus (Bâle, avril 1551).

Le reste est constitué surtout des astrologues arabes dans les traductions latines des xii^e et xiii^e siècles. Tout d'abord les grandes sommes que sont l'*Introductorius* d'Alcabitius (Paris, 1521, avec le commentaire de Jean de Saxe), de loin le traité le plus influent en Occident avec plus de 200 manuscrits conservés; le *De iudiciis astrorum* d'Haly Abenragel (Bâle, 1571); le *corpus complet* de Zael: l'*Introductorium*, les 50 *precepta*, le *De interrogationibus*, le *De electionibus* et le *Liber temporum* (Venise, 1493, ainsi qu'une seconde copie du *De electionibus* dans l'édition de Bâle, 1551); et la collection des traités (originellement hébreux) d'Abraham ibn Ezra: le *Principium sapientie*, le *Liber de rationibus*, le *De nativitatibus et revolutionibus eorum*, le *De interrogationibus*, le *De electionibus*, le *Liber luminarium*, le *De mundo vel seculo* et les *Tractatus particulares* (Venise, 1507), ainsi que le *Liber de nativitatibus* du même auteur (Venise, 1485). Viennent ensuite les textes plus spécifiques, consacrés à une branche ou à un aspect particulier de l'astrologie: une sélection des traités de Messahallah: *In revolutionibus annorum mundi*, *Epistola de rebus eclipsium*, *De receptione planetarum*, *De significationibus planetarum in nativitate* et *De cogitationibus* (Nuremberg, 1549, ainsi que, pour les trois premiers, Venise, 1493, et une troisième copie de l'*Epistola de rebus eclipsium* dans l'édition de Bâle, 1551); le *Liber novem iudicium* (Bâle, 1571); les *De nativitatibus* d'Albubater (Nuremberg, 1540) et d'Omar (Bâle, 1551); le *De magnis coniunctionibus* d'Albumasar (Venise, 1515); le *De horis planetarum* de Bethen (Venise, 1493 et Bâle, 1551); les *Inerrantium stellarum significationes* mises sous

le nom de Ptolémée et deux textes attribués à Hermès: le *De revolutionibus nativitatum* (Bâle, 1559) et le *De stellis beibeniis* (Venise, 1493). Enfin, les recueils de sentences astrologiques, souvent intitulés *Centiloquium* parce que les sentences sont au nombre de cent, existent en plusieurs versions dont la plus ancienne, faussement attribuée à Ptolémée, remonte sans doute à un original arabe. Franz Cumont possédait trois copies de la version du Pseudo-Ptolémée (Venise, 1493, accompagnée du commentaire de Haly Abenrudian; Bâle, mars 1551; et Bâle, avril 1551), les versions d'Hermès et de Béthen (également Venise, 1493), ainsi que les (150) *Capitula Almansoris* (Venise, 1493 et Bâle, avril 1551). Il faut ajouter à ceci les astrologues de la Renaissance, représentés par Jérôme Cardan, Conrad Dasypodius (Bâle, 1578) et Joachim Camerarius (Nuremberg, 1582).

Enfin, il reste deux volumes qui ne traitent pas à proprement parler de science des astres, mais de magie et de divination. Le premier (Strasbourg, 1625) renferme des traités de magie attribués à Albert le Grand (*De secretis mulierum*, *Liber aggregationis* et *De mirabilibus mundi*) et à Michel Scot (*De secretis naturae*), et le second (Frankfurt, 1577) un traité sur les rêves mis sous le nom d'Albumasar (*Apotelesmata sive de significatis et eventis insomniorum liber*).

Cette collection est remarquable car elle regroupe les ouvrages d'astrologie les plus en vogue au Moyen Âge et à la Renaissance. Il ne manque peut-être que l'*Introductorium maius* d'Albumasar¹ et les grandes compilations médiévales latines (comme celles de Guido Bonatti, de Léopold d'Autriche et de Jean d'Eschenden), mais ces dernières tirent elles-mêmes leur substance des textes arabes. A l'heure où la grande majorité de ces traités n'ont pas encore reçu d'édition moderne, ces volumes constituent, en dehors des manuscrits, le seul moyen d'accès à ces œuvres et font de l'Academia Belgica un lieu de travail exceptionnel pour l'historien de l'astrologie.

Le catalogue qui suit décrit succinctement ces dix-sept volumes. Les notices se bornent à l'essentiel, indiquant: 1, la cote sous laquelle le volume est enregistré à l'Academia Belgica (suivie entre parenthèse du lieu et de la date d'édition); 2, le texte figurant en première page du volume (en italien); 3, le lieu, l'éditeur, la date, le nombre de feuillets/pages et le format; et, 4, le contenu de l'ouvrage, où les noms d'auteurs et les titres d'œuvres sont modernisés et uniformisés.

2. CATALOGUE

C.II.III.298b (Bâle, 1551)

Claudii Ptolemaei Pelusiensis Alexandrini omnia quae extant opera, praeter Geographicam, quam non dissimili forma nuperrime aedidimus: summa cura & di-

¹ A consulter maintenant dans l'édition critique (disponible à l'Academia Belgica) de Richard Lemay, *Abū Ma'sar al-Balhi [Albumasar]: Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995-1996, 9 vols (inclut la version arabe et les deux traductions latines du XII^e siècle).

ligentia castigata ab Erasmo Oslualdo Schrekhenfuchsio, & ab eodem Isagoica in Almagestum praefatione, & fidelissimis in priores libros annotationibus illustrata, quemadmodum sequens pagina catalogo indicat.

Basileae, in officina Henrichi Petri, mars 1551, [88] + 447 p., in-6°.

- | | |
|---------|---|
| 1-332 | Ptolémée, <i>Almageste</i> |
| 333-378 | Proclus, <i>Hypotyposis astronomicarum positionum</i> |
| 379-438 | Ptolémée, <i>Quadripartitum</i> |
| 438-442 | Pseudo-Ptolémée, <i>Centiloquium</i> |
| 442-447 | Pseudo-Ptolémée, <i>Inerrantium stellarum significationes</i> |

C.II.III.298c (Venise, 1493)

Liber quadripartiti Ptholemei. Centiloquium eiusdem. Centiloquium Hermetis. Eiusdem de stellis beibeniis. Centiloquium Bethem et de horis planetarum. Eiusdem de significatione triplicitatum ortus. Centum quinquaginta propositiones Almansoris. Zahel de interrogationibus. Eiusdem de electionibus. Eiusdem de temporum significationibus in iudiciis. Messahallach de receptionibus planetarum. Eiusdem de interrogationibus. Epistola eiusdem cum duodecim capitulis. Eiusdem de revolutionibus annorum mundi.

Venetiis, per Bonetum Locatellum impensis nobilis viri Octaviani Scoti ciuis Modoetiensis, décembre 1493, [2]+152 f., in-8°.

- | | |
|-----------|--|
| 2r-106v | Ptolémée, <i>Quadripartitum</i> (avec commentaire de Haly Abenru-dian) |
| 107r-116v | Pseudo-Ptolémée, <i>Centiloquium</i> (avec commentaire de Haly) |
| 117r-118r | Hermès, <i>Centiloquium</i> |
| 118r-119r | Hermès, <i>De stellis beibeniis</i> |
| 119r-120r | Bethen, <i>Centiloquium</i> |
| 120r | Bethen, <i>De horis planetarum (et de ortu triplicitarum)</i> |
| 120v-122r | <i>Capitula Almansoris</i> |
| 122v-126r | Zael, <i>Introductorium</i> |
| 126r-127r | Zael, <i>50 precepta</i> |
| 127r-138r | Zael, <i>De interrogationibus</i> |
| 138v-141v | Zael, <i>De electionibus</i> |
| 141v-142v | Zael, <i>Liber temporum</i> |
| 143r-148r | Messahallah, <i>De receptione planetarum (ou De interrogationibus)</i> |
| 148r-149r | Messahallah, <i>Epistola de rebus eclipsium</i> |
| 149r-152r | Messahallah, <i>In revolutionibus annorum mundi</i> |

C.III.III.4 (Strasbourg, 1625)

*Alberti Magni de secretis mulierum libellus, scholiis Auctus, & a mendis repurgatus. Eiusdem de virtutibus herbarum, lapidum, & animalium quorundam libellus. Item de mirabilibus mundi, ac de quibusdam effectibus causatis a quibusdam animalibus, & cetera. Adjecimus & ob materia similitudinem Michaelii Scoti philosophi, *De secreta natura opusculum*. Cum Indice Locupletissimo.*

Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1625, 342+[10] p., in-8°.

- 3-127 Pseudo-Albert le Grand, *De secretis mulierum*
 127-166 Pseudo-Albert le Grand, *Liber aggregationis* (ou *Liber secretorum de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam*)
 166-212 Pseudo-Albert le Grand, *De mirabilibus mundi*
 212-342 Pseudo-Michel Scot, *De secretis naturae*

C.III.III.117 (Amsterdam, 1681)

Mythographi Latini. C. Jul. Hyginus. Fab. Planciades Fulgentius. Lactantius Placidus. Albricus philosophus. Thomas Munckerus omnes ex libris MSS. partim, partim conjecturis verisimilius emendavit, & commentaris perpetuis, qui instar bibliothecae historiae fabularis esse possint, instruxit. Praemissa est dissertatio de auctore, stylo, aetate mythologiae, quae C. Jul. Hygini Aug. Liberti nomen praefert.

Amstelodami, ex officina Joannis a Someren, 1681, [54]+487+[90]+330+[26], in-8°.

- 1-337 Hygin, *Fabulae*
 339-487 Hygin, *De astronomia*
 1-134 Fulgence, *Mythologiae*
 135-184 Fulgence, *Liber de expositione Virgilliana*
 185-300 Lactance, *Argumenta metamorphoseon Ovidii*
 301-330 Albricus, *De deorum imaginibus libellus*

C.IV.III.21 (Venise, 1485)

Opusculum Abrahe Iudei de nativitatibus cum exemplaribus figuris singulis domibus antepositis. Et magistralis compositio astrolabii Hanrici Bate.

Venetiis, arte et impensis Erhardi Ratdolt de Augusta, décembre 1485, [29] f. in-4°.

- a₂r-[d₆r] Abraham ibn Ezra, *Liber de nativitatibus*
 c₅r-[d₄r] Henri Bate de Malines, *Compositio astrolabii*

C.IV.III.24 (Bâle, 1571)

Albohazen Haly filii Abenragel, scriptoris Arabici, de iudiciis astrorum libri octo, doctorum aliquot virorum opera in Latinum sermonem conuersi, postremo autem summa cura & diligentia studio à barbarie vindicati & puritati linguae donati, per Antonium Stupam Rhaetum Praegallienensem. Accessit huic operi hac demum editione, compendium duodecim domorum coelestium, ex clarissimis & uetustissimis authoribus, scilicet, Messahalla, Aomare, Alkindo, Zaele, Albenait, Dorotheo, Iergi, Aristotele & Ptolemaeo, collectum, in quo quid nam e quolibet domiciliorum iudicij sumendum sit, cuiuslibet authoris testimonio, clare ob oculos ponitur. Authore Petro Liechtenstein. Una cum sufficienti indice. Capitum in singulis libris comprehensorum, quo lector quaestione oblatam facilius inueniat.

Basileae, ex officina Henricpetrina, Mars 1571, [26]+586 p., in-fol.

- 1-410 Haly Abenragel, *De iudiciis astrorum*
 411-586 *Liber novem iudicium*

C.IV.III.25 (Venise, 1507)

Abrahe Auenaris Iudei astrologi peritissimi in re iudicali opera ab excellentissimo philosopho Petro de Abano post accuratam castigationem in Latinum traducta. Introductorium quod dicitur principum sapientie. Liber rationum. Liber nativitatibus et revolutionibus earum. Liber interrogationum. Liber electionum. Liber luminarium et est de cognitione diei cretici seu de cognitione cause crisis. Liber coniunctionum planetarum et revolutionum annorum mundi qui dicitur de mundo uel seculo. Tractatus insuper quidam particulares eiusdem Abrahe. Liber de consuetudinis in iudiciis astrorum et est centiloquium Bether breue admodum. Eiusdem de horis planetarum [ces deux derniers titres font défaut].

Venetiis, Petrus Lichtenstein, mai 1507, 91 f. (numérotés en chiffres romains), in-4°.

2r-31v	Abraham ibn Ezra, <i>Principium sapientie</i> (ou <i>Liber introductorius</i>)
32r-44r	Abraham ibn Ezra, <i>Liber de rationibus</i>
44v-60v	Abraham ibn Ezra, <i>De nativitatibus et revolutionibus earum</i>
60v-67r	Abraham ibn Ezra, <i>De interrogationibus</i>
67r-71r	Abraham ibn Ezra, <i>De electionibus</i>
71v-75v	Abraham ibn Ezra, <i>Liber luminarium</i>
76r-85r	Abraham ibn Ezra, <i>De mundo vel seculo</i> (ou <i>Tractatus de coniunctionibus et annorum revolutionibus mundanorum</i>)
85r-91v	Abraham ibn Ezra, <i>Tractatus particulares</i>

C.IV.III.26 (Nuremberg, 1540)

Albubatis astrologi diligentissimi, Liber genethliacus, sive de nativitatibus, non solum ingenti rerum scitu dignarum copia, uerum etiam iucundissimo illarum ordine conspicuus.

Norimberga, apud Ioh. Petreium, 1540, [74] f., in-4°.

a₁r-[s₆r] Albubater, *De nativitatibus*

C.IV.III.27 (Venise, 1515)

Albumasar de magnis coniunctionibus annorum revolutionibus ac eorum profectionibus, octo continens tractatus.

Venetiis, Mandalo et expensis Melchiorum Sessa, per Iacobum Pentium de Leucho, mai 1515, [94] f., in-8°.

a₂r-[m₆r] Albumasar, *De magnis coniunctionibus*

C.IV.III.28 (Paris, 1521)

Alcabitii ad magisterium iudiciorum astrorum isagoge, commentario Ioannis Saxonii declarata.

Parisiis, Vaenundatur a Simone Colinaeo apud scholas decretorum, juillet 1521, 94 f., in-8°.

1v-29v Alcabitius, *Introductorius*

29v-94r Jean de Saxe, *Commentum super textu Alcabitii*

C.IV.III.30 (Frankfurt, 1577)

Apomasaris apotelesmatica siue de significatis et eventis insomniorum, ex Indorum, Persarum, Aegyptiorum disciplina. Depromptus ex Io. Sambuci V.C. bibliotheca liber, Io. Leunclao interprete.

Francofurti, Excudebat Andreas Wechelus, 1577, [14]+405+[10] p., in-8°.

- 1-405 (Pseudo-?)*Albumasar, Apotelesmata sive de significatis et eventis insomniorum liber*

C.IV.III.34 (Nuremberg, 1582)

Astrologica. Quorum titulos uersa pagella indicabit. H. Eob. Hessi. [p. 1, 2^e partie: Ioachimus Camerarius Andreae Perlachio praestanti astrologo s.].

Norimberga, apud Io. Petreium, 1582, [12]+46+55 p., in-4°.

- 1-46 Joachim Camerarius, *Astrologica* [texte grec]
1-55 Joachim Camerarius, *Astrologica* [texte latin]

C.IV.III.65 (Nuremberg, 1549)

Messahalae antiquissimi inter Arabes astrologi, libri tres, nunc primum illustris principis ac domini D. Georgii Ernesti comitis Hennenbergensis celebri famae ac gloriae dicati, & editi a Ioachimo Hellero Noribergensium Mathematico. Liber primus de reuolutione annorum mundi. Liber secundus, de significatione planetarum in nativitatibus. Liber tertius, de receptione. Singulorum librorum capita initis ipsorum praefixa inuenies.

Norimberga, apud Ioannem Montanum & Ulricum Neuberum, 1549, [70] f., in-4°.

B _i r-F _{ii} v	Messahallah, <i>In revolutionibus annorum mundi</i>
F _{iii} r-G _{iii} v	Messahallah, <i>Epistola de rebus eclipsium</i>
[G _{iv} r]-L _{ii} r	Messahallah, <i>De significationibus planetarum in nativitate</i>
L _{ii} r-L _{iii} v	Messahallah, <i>De cogitationibus</i>
[L _{iv} r]-R _{iii} v	Messahallah, <i>De receptione planetarum (ou De interrogationibus)</i>

C.IV.III.96 (Bâle, 1578)

Hieronymi Cardani, In Cl. Ptolemaei De astrorum iudiciis, aut (ut vulgo appellant) quadripartitae constructionis Lib. IIII, commentaria, ab autore postremum castigata, & locupletata. His accesserunt, eiusdem Cardani, De septem erraticarum stellarum qualitatibus atque uiribus liber posthumus, ante non uisus. Geniturarum item XII ad hanc scientiam recte exercendam obseruatu utilium, exempla. Item, Cunradi Dasypodii, mathematici Argent., Scholia et resolutiones seu tabulae in lib. IIII apotelesmaticos Cl. Ptolemaei, una cum aphorismis eorundem librorum. Denique breuis explicatio astronomici horologi Argentoratensis, ad ueri & exacti temporis inuestigationem extracti.

Basileae, ex officina Henricpetrina, septembre 1578, [16]+838 p. [les p. 513-600 et 761-762 sont manquantes], in-8°.

- 1-94 Jérôme Cardan, *De septem erraticis stellis liber*

- 97-510 Ptolémée, *Quadripartitum* (avec commentaire de Jérôme Cardan)
 601-715 Jérôme Cardan, *Geniturarum exempla*
 717-758 Conrad Dasypodius, *Scholia in Claudii Ptolemaei quatuor libros apotelesmaticos*
 764-832 Conrad Dasypodius, *III libri Cl. Ptolemaei, De astrorum iudiciis siue Apotelesmaticos, Resolutiones*
 833-838 Conrad Dasypodius, *Aphorismi astrologici ad lectionem Apotelesmaton Ptolomaei*

C.IV.III.97 (Bâle, 1551)

Julii Firmici Materni Iunioris Siculi V.C. ad Mavortium Lollianum, Astronomicon libri VIII, per Nicolaum Prucknerum astrologum nuper ab innumeris mendis uindicati. His accesserunt, Claudii Ptolemaei Pheludiensis Alexandrini [apotelesmaton] quod Quadripartitum uocant, lib. IIII. De inerrantium stellarum significationibus, lib. I. Centiloquium eiusdem. Ex Arabis et Chaldaeis: Hermetis uetustissimi astrologi centum aphoris. lib. I. Bethen Centiloquium. Eiusdem de horis planetarum liber aliis. Almanzoris astrologi propositiones ad Saracenorum regem. Zahelis Arabis de electionibus lib. I. Messahalah de ratione circuli & stellarum, & qualiter in hoc seculo operentur, lib. I. Omar de nativitatibus. Marci Manilius poetae disertissimi Astronomicon lib. V. Postremo, Othonis Brunfelsii de diffinitionibus & terminis astrologiae libellus isagogicus.

Basileae, per Ioannem Hervagium, avril 1551, [12]+244+227 p. [pages numérotées 98, 109-112, 115, 114-115, 106- dans la 2^e partie mais sans que le texte en soit affecté; les textes concernés sont marqués d'un astérisque * ci-dessous], in-6°.

- 1-244 Firmicus Maternus, *Mathesis*
 1-74 Ptolémée, *Quadripartitum*
 74-78 Pseudo-Ptolémée, *Centiloquium*
 79-84 Pseudo-Ptolémée, *Inerrantium stellarum significationes*
 85-89 Hermès, *Centiloquium*
 89-93 Bethen, *Centiloquium*
 *93-110 *Capitula Almansoris*
 110-112 Bethen, *De horis planetarum (et de ortu triplicitarum)*
 *112-114 Zael, *De electionibus*
 115-118 Messahallah, *Epistola de rebus eclipsium*
 118-143 Omar, *De nativitatibus*
 144-224 Manilius, *Astronomica*

C.IV.III.98 (Bâle, 1570)

C. Iulii Hygini, Augusti liberti, fabularum liber, Ad omnium poetarum lectionem mire necessarius, & nunc denuo excusus. Eiudem poeticon astronomicon libri quatuor. Quibus accesserunt similes argumenti. Palaephati De fabulosis narratio- nibus liber I. F. Fulgentii Placiadis episcopi Carthaginensis mythologiarum libri III. Eiusdem De uocum antiquarum interpretatione liber I. Phurnuti De natura deorum, siue poetarum fabularum allegoricis, speculatio. Albrici philosophi de

deorum imaginibus liber. Arati [Phaenomena] fragmentum, Germanico Caesare interprete. Eiusdem Phaenomena graece, cum interpretatione Latina. Procli De sphaera libellus, Graece & Latine. Index rerum & fabularum, in his omnibus scitu dignarum, copiosissimus.

Basileae, ex officina Hervagiana, per Eusebium Episcopum, août 1570, [8]+251+[26] p., in-6°.

1-54	Hygin, <i>Fabulae</i>
54-101	Hygin, <i>De astronomia</i>
102-118	Palaephatus, <i>De non credendis fabulosis narrationibus opusculum</i>
119-142	Fulgence, <i>Mythologiae</i>
142-145	Fulgence, <i>Vocum antiquarum interpretatio</i>
145-164	Phornutus, <i>Speculatio de deorum natura</i>
164-170	Albricus, <i>De deorum imaginibus libellus</i>
171-199	Germanicus, <i>Aratea</i>
200-241	Aratus, <i>Phaenomena</i> [textes grec et latin]
243-251	Proclus, <i>Sphaera</i> [textes grec et latin]

C.IV.III.102 (Bâle, 1559)

(...). In Claudii Ptolemaei *Quadripartitum enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant. Item (...). Porphyrii philosophi introductio in Ptolemaei opus de effectibus astrorum. Praeterea Hermetis philosophi de revolutionibus nativitatum libri duo, incerto interprete.*

Basileae, ex officina Petriana, septembre 1559, [24]+279 p., in-6°.

1-180	Proclus, <Commentaire sur le <i>Quadripartitum</i> de Ptolémée> (textes grec et latin)
181-204	Porphyre, <i>Introductio in Claudii Ptolomaei opus de effectibus astrorum</i>
205-279	Hermès, <i>De revolutionibus nativitatum</i>

3. INDEX DES NOMS ET DES TITRES

[Anonyme,] *Capitula Almansoris*: C.II.III.298c; C.IV.III.97

[Anonyme,] *Liber novem iudicium*: C.IV.III.24

Abraham ibn Ezra, *De electionibus*: C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *De interrogationibus*: C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *De mundo vel seculo* (ou *Tractatus de coniunctionibus et annorum revolutionibus mundanorum*): C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *De nativitatibus et revolutionibus earum*: C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *Liber de nativitatibus*: C.IV.III.21

Abraham ibn Ezra, *Liber de rationibus*: C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *Liber luminarium*: C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *Principium sapientie* (ou *Liber introductorius*): C.IV.III.25

Abraham ibn Ezra, *Tractatus particulares*: C.IV.III.25

Albert le Grand (Pseudo-), *De mirabilibus mundi*: C.III.III.4

Albert le Grand (Pseudo-), *De secretis mulierum*: C.III.III.4

Albert le Grand (Pseudo-), *Liber aggregationis* (ou *Liber secretorum de virtutibus*

- herbarum, lapidum et animalium quorundam): C.III.III.4*
- Albricus, *De deorum imaginibus libellus*: C.III.III.117; C.IV.III.98
- Albubater, *De nativitatibus*: C.IV.III.26
- Albumasar (?), *Apotelesmata sive de significatis et eventis insomniorum liber*: C.IV.III.30
- Albumasar, *De magnis coniunctionibus*: C.IV.III.27
- Alcabitius, *Introductorius*: C.IV.III.28
- Aratus, *Phaenomena* [textes grec et latin]: C.IV.III.98
- Bethen, *Centiloquium*: C.II.III.298c; C.IV.III.97
- Bethen, *De horis planetarum (et de ortu triplicitarum)*: C.II.III.298c; C.IV.III.97
- Conrad Dasypodius, *Scholia in Claudii Ptolemaei quatuor libros apotelesmaticos*: C.IV.III.96
- Conrad Dasypodius, *III libri Cl. Ptolemaei, De astrorum iudiciis sive Apotelesmaticos, Resolutiones*: C.IV.III.96
- Conrad Dasypodius (?), *Aphorismi astrologici ad lectionem Apotelesmaton Ptolemaei*: C.IV.III.96
- Firmicus Maternus, *Mathesis*: C.IV.III.97
- Fulgence, *Liber de expositione Virgilliana*: C.III.III.117
- Fulgence, *Mythologiae*: C.III.III.117; C.IV.III.98
- Fulgence, *Vocum antiquarum interpretatio*: C.IV.III.98
- Germanicus, *Aratea*: C.IV.III.98
- Haly Abenragel, *De iudiciis astrorum*: C.IV.III.24
- Haly Abenrudian, <Commentaire sur le *Quadripartitum* de Ptolémée> (cf. Ptolémée)
- Henri Bate de Malines, *Compositio astrolabii*: C.IV.III.21
- Hermès, *Centiloquium*: C.II.III.298c; C.IV.III.97
- Hermès, *De revolutionibus nativitatum*: C.IV.III.102
- Hermès, *De stellis beibeniis*: C.II.III.298c
- Hygin, *De astronomia*: C.III.III.117; C.IV.III.98
- Hygin, *Fabulae*: C.III.III.117; C.IV.III.98
- Jean de Saxe, *Commentum super textu Alcabitii*: C.IV.III.28
- Jérôme Cardan, *De septem erraticis stellis liber*: C.IV.III.96
- Jérôme Cardan, *Geniturarum exempla*: C.IV.III.96
- Jérôme Cardan, <Commentaire sur le *Quadripartitum* de Ptolémée> [cf. Ptolémée]
- Joachim Camerarius, *Astrologica* [textes grec et latin]: C.IV.III.34
- Lactance, *Argumenta metamorphoseon Ovidii*: C.III.III.117
- Manilius, *Astronomica*: C.IV.III.97
- Messahallah, *De cogitationibus*: C.IV.III.65
- Messahallah, *De receptione planetarum* (ou *De interrogationibus*): C.II.III.298c; C.IV.III.65
- Messahallah, *De significationibus planetarum in nativitate*: C.IV.III.65
- Messahallah, *Epistola de rebus eclipsium*: C.II.III.298c; C.IV.III.65; C.IV.III.97

Messahallah, *In revolutionibus annorum mundi*: C.II.III.298c; C.IV.III.65

Michel Scot (Pseudo-), *De secretis naturae*: C.III.III.4

Omar, *De nativitatibus*: C.IV.III.97

Palaephatus, *De non credendis fabulosis narrationibus opusculum*: C.IV.III.98

Phornutus, *Speculatio de deorum natura*: C.IV.III.98

Porphyre, *Introductio in Claudii Ptolomaei opus de effectibus astrorum* [textes grec et latin]: C.IV.III.102

Proclus, <Commentaire sur le *Quadripartitum* de Ptolémée> [textes grec et latin]: C.IV.III.102

Proclus, *Sphaera* [textes grec et latin]: C.IV.III.98

Proclus, *Hypotyposis astronomicarum positionum*: C.II.III.298b

Ptolémée, *Almageste*: C.II.III.298b

Ptolémée, *Quadripartitum*: C.II.III.298b; C.IV.III.97

Ptolémée, *Quadripartitum* (avec commentaire de Haly Abenrudian): C.II.III.298c

Ptolémée, *Quadripartitum* (avec commentaire de Jérôme Cardan): C.IV.III.96

Ptolémée (Pseudo-), *Centiloquium*: C.II.III.298b; C.IV.III.97

Ptolémée (Pseudo-), *Centiloquium* (avec commentaire de Haly): C.II.III.298c

Ptolémée (Pseudo-), *Inerrantium stellarum significationes*: C.II.III.298b; C.IV.III.97

Zael, *De electionibus*: C.II.III.298c; C.IV.III.97

Zael, *De interrogationibus*: C.II.III.298c

Zael, *Introductorium*: C.II.III.298c

Zael, *Liber temporum*: C.II.III.298c

Zael, *so precepta*: C.II.III.298c

GIUSEPPE BEZZA, *Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce*, «Sciences et Techniques en perspective», VI, 2002, s. II, fasc. 1 et 2, Turnhout, Brepols, 2004, 266 pp.

« **O**n a coûture de définir l'astrologie par ce qu'elle n'est pas» (p. 3), osserva G. Bezza in apertura di questa rassegna programmaticamente dedicata all'immagine storiografica dell'astrologia antica, ma di grande interesse anche per gli storici dell'astrologia medievale e moderna. Spesso, prosegue, si scambiano per astrologia culti astrali, solari o lunari, che con essa sono talvolta coesistiti (come nell'antica Babilonia), ma che si sono esercitati anche in assenza della disciplina astrologica. È dunque necessario distinguere preliminarmente fra l'una e l'altra modalità di riferimento agli astri, riservando il termine astrologia ad una disciplina specifica, dotata di precise tecniche, attinte al cruciale rapporto con l'astronomia matematica. Profondo conoscitore dell'astrologia classica, e della sua storia, cui ha dedicato in passato diversi importanti lavori (ricordiamo qui soltanto il *Commento al primo libro della «Tetrabiblos» di Tolomeo*, Milano, Nuovi orizzonti, 1991; la silloge *Arcana Mundi. Antologia del pensiero astrologico antico*, Milano, Rizzoli, 1995, 2 voll., l'edizione italiana dell'*Introduzione all'astrologia* di Paolo di Alessandria, Milano, Mimesis, 2000), Bezza fonda su tale premessa una dettagliata disamina della letteratura critica sul sapere degli astri in Babilonia, Egitto e Grecia. L'arco cronologico di riferimento è assai vasto: dal tardosettcentesco saggio su *L'origine de tous les cultes* di Charles Dupuis, e dalle ricerche stimolate dalle scoperte egizie di Champollion e dai ritrovamenti archeologici effettuati in area mesopotamica, fin dagli anni Quaranta dell'Ottocento, passando attraverso le indagini di Bouché-Leclercq, Boll, Cumont, Neugebauer, van der Werden, Pingree, si giunge fino ai più recenti lavori di assiriologi come Francesca Rochberg, Giovanni Pettinato, Erica Reiner. La materia è raggruppata tematicamente intorno alle grandi questioni sulle quali gli studiosi sono venuti lungamente confrontandosi, e scontrandosi: i rapporti fra astrolatria e astrologia, astrologia e divinazione, astrologia e magia, astrologia e astronomia; il ruolo della civiltà mesopotamica, e l'espansione dei suoi temi in direzione dell'Egitto e della Grecia, ma anche della Cina e dell'India; l'antichità e l'originalità dell'ermetismo; i primi passi dell'astrologia greca; le dottrine astrali di Platone; il ruolo dell'aristotelismo e della Stoa; quello della tolemaica *Tetrabiblos*.

La preliminare delimitazione dell'area semantica del termine *astrologia* offre un sicuro criterio di orientamento rispetto alla varietà, tanto pronunciata da apparire persino dispersiva, delle interpretazioni volta a volta avanzate rispetto a ciascuna di tali questioni. Ad esempio, la acquisita priorità cronologica della religione astrale rispetto all'astrologia non implica una necessaria derivazione della seconda dalla prima; il nesso fra astrologia e

astronomia matematica chiarisce come religione e divinazione astrale possono essere state presenti presso alcune civiltà (come i Sumeri), senza che in esse siano documentabili né una astronomia, né una astrologia in senso stretto. A partire da questa griglia interpretativa, i diversi punti di vista sono messi a confronto attraverso una ricostruzione informata, precisa ed equilibrata delle differenti interpretazioni. Vengono così allineate le ricerche di studiosi che hanno segnato altrettante tappe della storia dell'astrologia antica, a cominciare da Archibald Sayce, autore nel 1874 della prima sintesi sul sapere astrale in Mesopotamia; dai gesuiti Strassmairer, Epping e Kugler; da Jeremias, Jastrow, Winckler, esponenti di punta del cosiddetto panbabylonismo, che fra Ottocento e Novecento vide importanti storici tedeschi di storia delle religioni e della mitologia sottolineare l'originalità e la vastità del contributo mesopotamico al sapere degli astri, pur se le loro ardite generalizzazioni ebbero presto a rivelarsi difficilmente documentabili. Attraverso la recensione ampia, ordinata e bene organizzata della letteratura critica, le cui conclusioni vengono valutate sempre con molta misura, Bezza fornisce così un profilo complessivo dei temi della storiografia astrologica del mondo antico. Traccia nello stesso tempo uno schizzo di storia dell'astrologia antica, che assegna la debita importanza alla storia interna della disciplina e delle sue tecniche, e fornisce gli elementi conoscitivi indispensabili a chi voglia orientarsi su questioni importanti, poco familiari alla letteratura non specialistica. Ne ricorderemo alcune soltanto: la distinzione fra segni e costellazioni, zodiaco reale e zodiaco matematico; le differenze fra la matematica astronomica di ambiente babilonese e quella greco-ellenistica; il ruolo periodizzante, anche per l'astrologia, dell'opera di Ipparco; ma si potrebbe continuare.

È augurabile che questa precisa riconoscione stimoli l'avvio di analoghe ricerche sulla storiografia dell'astrologia medievale e moderna. E anche che esso contribuisca al superamento di un atteggiamento mentale, a tutt'oggi tutt'altro che sconfitto: il rituale di *excusatio non petita*, per il quale gli storici che si trovino nella necessità di trattare, *volentes nolentes*, di astrologia, continuano a considerare un dovere, proprio come accadde più di cent'anni fa a Auguste Bouché-Leclercq, «*de déclarer son dédain envers l'objet de son étude* » (p. 38). Un atteggiamento, si può aggiungere senza gioirne, che appare particolarmente radicato nella cultura italiana, se è vero che in essa la storiografia dell'astrologia stenta a tutt'oggi a farsi spazio, come mostra indirettamente anche la scarsità dei contributi italiani elencati nella esaustiva bibliografia, apposta a conclusione di questo lavoro.

O. P. F.

Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana, Agorà Edizioni, 2004, IX, 296 pp.

CURATO da Ornella Pompeo Faracovi e con una presentazione di Michele Ciliberto, il volume *Nella luce degli astri* comprende gli interventi presentati al Convegno di Studi su *L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, tenutosi a Firenze nei giorni 14-15 dicembre 2001 presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. In realtà – ed è già la prima gradita sorpresa – l'arco cronologico ricoperto dalla totalità dei saggi va ben oltre il limite che si intende per Rinascimento. Gli autori e le opere presi in esame, le disputazioni e le diatribe che accompagnano la lunga vita della scienza delle stelle sono distribuiti nello spazio di almeno due secoli: dal secondo Quattrocento, con Ficino e Pico della Mirandola, alla fine del Seicento fino al primo Settecento, con Leibniz. Il risultato è costituito da un panorama culturale particolarmente mosso e variegato, complesso e articolato, i cui scorci e vedute rifrangono i più diversi piani della rappresentazione del sapere astrologico: filosofico e cosmologico, astronomico e astrologico, medico ed ermetico, magico e demoniaco, politico, letterario e scientifico.

Dai temi del platonismo, neoplatonismo, ermetismo, magia, cabala, medicina e spagirica nelle opere di autori del secondo Quattrocento e del primo Cinquecento: Marsilio Ficino (*Destino e fato nelle pagine astrologiche di Marsilio Ficino*, di O. Pompeo Faracovi), Giovanni Pico della Mirandola (*Elementi di astrologia nelle Conclusiones di Giovanni Pico della Mirandola*, di P. E. Fornaciari), Leone Ebreo (*L'astrologia nei Dialoghi d'amore*, di A. Guidi), Cornelio Agrippa (*Astrologia e filosofia occulta in Agricola*, di V. Perrone Compagni) e Theophrast von Hohenheim o Paracelso (*Teorie della causalità astrologica in Paracelso*, di M. L. Bianchi), il viaggio nell'arte dell'astrolabio attraversa le polemiche astrologiche con l'intervento su Tommaso Buoninsegni (*Un interprete cinquecentesco della polemica antiastrologica di Savonarola: Tommaso Buoninsegni*, di C. Gigante), per addentrarsi poi in trattati, non propriamente astrologici, di mnemotecnica (*Schemi astrologici e prassi mnemotetiche nei trattati di Johannes Romberch, Cosma Rosselli e Giordano Bruno*, di M. Matteoli), fino a sostare nel labirinto doloroso e sublime dell'esperienza umana e letteraria di Torquato Tasso (*Appunti su astrologia e provvidenza nella cultura del Tasso*, di E. Russo).

Seguendo un percorso narrativo che da Ficino e da Pico giunge fino a Campanella (*Gli astri e la vita dell'uomo: gli opuscoli astrologici di Tommaso Campanella*, di G. Ernst), le questioni toccate sono tra le più significative della storia della cultura astrologica: vanno dal neoplatonismo alla disputa sulle immagini astrologiche; dalla crisi della dottrina dei pianeti, nel primo Cinquecento, al suo incontrarsi e intrecciarsi con la divinazione profetica, con l'ansia della fine del mondo e l'idea gioachimitica della *renovatio*; dal

linguaggio simbolico dell'astrologia, agli astri come «immagini e luoghi» della memoria; dall'astrologia araba e dalla dottrina delle grandi congiunzioni alla cristianizzazione della cabala; dalla rivisitazione del pensiero antiastrologico della Chiesa all'astrologia teologica e alla provvidenza; dalla ripetuta demonizzazione posttridentina del determinismo e del fatalismo astrologico, fino alla condanna della genetliaca con le bolle papali di Sisto V del 1586 e di Urbano VIII del 1631.

Il saggio magistrale di Germana Ernst su Campanella svolge nel libro la funzione di cerniera cronologica e culturale tra Cinque e Seicento, introducendo ad altre storie affascinanti in cui l'astrologia rinascimentale, eroina sevizziata e condannata, ora sopravvive nel «monumentale affresco» di Robert Burton (*Melanconie astrologiche: dall'incisione di Albrecht Durer all'anatomia di Robert Burton*, di M. Bertozzi); ora si riscatta in una rinnovata esistenza alla luce della matematizzazione del cosmo (*Eliocentrismo e astrologia nell'età di Galileo. L'Uranoscopia di Redento Baranzano*, di L. Guerrini); ora sembra riprendere slancio, paradossalmente, proprio dalla scienza della sperimentazione (*L'astrologia rinascimentale nel Lexicon mathematicum di Gerolamo Vitali*, di G. Bezza), la quale, grazie alla scoperta del cannocchiale, tracciando nuovi sentieri nella volta celeste, creava le premesse per la frantumazione delle credenze cosmologiche tradizionali ed insieme annunciava il tramonto delle conoscenze astrologiche destinate a finire tra le «practiques superstitieuses des devins» (*Trattati astrologici cinquecenteschi nella biblioteca privata leibniziana*, di M. Palumbo).

Se da una parte sembra chiudere la parabola dell'astrologia rinascimentale, dall'altra parte il saggio della Ernst introduce ad una inedita traiettoria – innestata su quella precedente –, lungo la quale si dispiega l'avventura della dottrina delle pronosticazioni astrali nell'età di Galileo. Uno dei meriti del libro consiste nell'affrontare, sempre nella chiave dell'astrologia rinascimentale, le vicende dell'antica «profetissa degli astri» nel xvii secolo, a lungo trascurate dalla storia della scienza che ha privilegiato il «nuovo» del «provando e riprovando» rispetto al «vecchio» della vana chimera degli influssi planetari e della previsione celeste. Il saggio sui trattati cinquecenteschi presenti nella biblioteca di Leibniz che chiude il volume, infine, getta nuova luce sui contributi che compongono il libro: richiama l'attenzione ad una rivisitazione della formazione del pensiero scientifico moderno scavando nella lunga e solida tradizione astrologica, che ha importanti e concreti punti di riferimento proprio nei libri della divinazione astrale presenti nelle biblioteche degli uomini di media cultura e degli intellettuali: trattati, effemeridi, pronostici e almanacchi. L'indagine sulle 'librarie' astrologiche, sulla diffusione, la circolazione dei libri astrologici e il loro contributo nella comunicazione delle idee e nella definizione del sapere, costituisce solo l'ultimo dei molteplici echi di ricerca che risuonano, a lettura ultimata, dalle pagine de *Nella luce degli astri*.

E. C.

ANDALÒ DI NEGRO, *Trattato sull'Astrolabio*, a cura di P. E. Fornaciari e O. Pompeo Faracovi, Comune di Livorno, 2005, 128 pp.

POICHÉ l'edizione di un manoscritto è un evento importante, consentendo la messa a disposizione di un testo riservato a pochi cultori, e poiché, in questo caso, si tratta di un lavoro condotto e presentato con accuratezza e ricchezza di informazioni, è opportuno rivolgergli l'attenzione che merita. La vita di Andalò o Andalone del Nero o di Negro, originario di Genova, vissuto tra 1271 e 1334, è ricostruita nell'Introduzione di O. Pompeo Faracovi. Si percorrono le vicende relative alla vasta e non ancora completamente edita produzione scientifica, e quelle legate alla attività politica del finora scarsamente studiato autore, che pure fu personaggio non secondario. Ambasciatore presso Alessio Comneno a Trebisonda (1314), citato da letterati ed astronomi e da grandi viaggiatori come Ramusio, Andalò scrisse numerosi testi di astronomia e di strumentaria, fu maestro amato e rispettato di Boccaccio, dal quale è ricordato con parole di alto elogio. Anche il celebre Lorenzo della Volpaia, 'scienziato-tecnico' vissuto tra Quattrocento e primi del Cinquecento, ideatore e artefice del famoso Orologio dei pianeti (1510), voluto da Lorenzo il Magnifico, si dichiarò debitore della *Theorica planetarum* di Andalò, dalla quale aveva appreso i misteri dei moti dei pianeti e le loro reciproche relazioni.

Dal saggio di Fornaciari sappiamo che questo esemplare livornese dell'*Opus praeclarissimum astrolabii* fu redatto in pieno Quattrocento, negli stessi anni della prima edizione a stampa (1475), il che ne testimonia la diffusione e l'attualità a distanza di oltre un secolo dalla morte del suo autore. Il *Trattato* si presenta come un'opera tecnica e precisa, un autentico manuale di istruzioni sulla fabbricazione e l'uso di uno strumento oggi assai difficile da capire eppure comunemente impiegato fino a cinquecento anni fa, utile a chi si muoveva in terra e in mare. La possibilità di avere numerosi piatti o 'timpani' (sottili dischi relativi ciascuno a una particolare latitudine) consentiva di ritrovare le coordinate celesti e terrestri, sapere fino a che punto avanzare, dove finissero i confini sicuri, quanto fossero distanti i rilievi da oltrepassare, quali fossero i rapporti tra dimensioni diverse di edifici, e anche di misurare il tempo durante il giorno, servendosi della rotazione apparente del Sole e della sua altezza sull'orizzonte, e di trovare la posizione dei pianeti e delle stelle durante la notte. Lo strumento cessò di essere usato, non solo perché divenuto obsoleto dopo l'invenzione dei dispositivi ottici che garantivano maggiore precisione nella rilevazione delle misure, ma anche perché la sua complessità imponeva competenze che nel tempo si andavano perdendo. Rimase, invece, esclusivamente, oggetto 'prezioso', destinato al mercato collezionistico, alle *Wunderkammern*, alle raccolte di curiosità e rarità, tipiche del gusto rinascimentale, così come avvenne per orologi solari e notturni, quadranti, globi e sfere armillari, teodoliti e *radii latini*, compassi e regoli. Arricchiti da fregi e decorazioni,

da materiali preziosi e custodie raffinate, questi strumenti fecero parte di raccolte principesche, come quella dei Medici a Firenze, diffuse nelle Corti europee tra Cinquecento e Seicento, e all'origine di molti moderni musei. Ma quando Andalò scrive, l'astrolabio è largamente utilizzato ed è uno degli strumenti più noti.

Il manuale comincia *ex abrupto*, senza preamboli: «Si astrolabium facere volueris ...». I suggerimenti sulla 'fabbrica' dello strumento sono estremamente pratici: ogni operazione è descritta accuratamente in capitoletti che si occupano di ogni singola parte, di come si traccino le linee e di come si combinino i vari componenti dell'astrolabio. Poi il testo passa alla *practica astrolabii*, cioè all'uso. Come in ogni buon manuale di istruzioni, prima di tutto si elencano i nomi delle varie parti, delle diverse linee e se ne illustrano i significati, in maniera semplice e schematica. L'utente, il misuratore, l'osservatore, il viaggiatore, guidati passo dopo passo alla lettura analitica, funzionale all'uso che se ne dovrà fare, sono così pronti a servirsi dello strumento. Ecco quindi la sequenza di capitoli specifici sull'uso: *De habendo*, *De invenienda*, come determinare altezze fisiche e astronomiche, latitudini e longitudini, ore eguali ed ineguali, albe e tramonti, e come conoscere la posizione del Sole nello Zodiaco e il moto della Luna, e come possa lo strumento essere impiegato di giorno e come di notte, e come si possano trovare le 'case dei pianeti' e gli ascendenti per una buona applicazione non più astronomica, ma astrologica dello strumento. Infine l'autore rivolge la sua attenzione al dorso dell'astrolabio e alle operazioni, soprattutto topografiche, che con esso si possono compiere.

Come ricorda l'introduzione, il termine astrolabio deriva dall'espressione *astron lambanein*, prendere le stelle, perché lo strumento individuava gli astri disseminati nei cieli, li 'catturava' e garantiva l'orientamento ad un viaggiatore permettendogli di riconoscere punti di riferimento astronomici anche a diverse latitudini. Strumento antichissimo, di origine greca, giunto in Occidente attraverso la Spagna araba e poi, tra VII e X secolo, introdotto nel resto dell'Europa, l'astrolabio si diffuse rapidamente, accompagnato da una letteratura che ne esponeva i criteri costruttivi e ne indicava le modalità di impiego. I trattati sulla fabbrica e l'uso, caratterizzati dalla analitica e puntuale descrizione di ogni operazione da compiersi durante la fabbricazione e dei criteri da seguire per servirsene correttamente, erano insieme espressione delle competenze dell'autore e facilitazione all'uso di dispositivi complessi. All'inizio i testi che si diffusero in Occidente furono traduzioni e rielaborazioni di trattati arabi legati all'astronomia tolemaica: secondo E. Poulle, il primo trattato occidentale originale sarebbe quello di Raimondo di Marsiglia, datato 1141. Anche Geoffrey Chaucer il celebre autore dei *Canterbury Tales*, nato intorno agli anni Quaranta del Trecento, stese un trattato sull'astrolabio che costituirà il modello per strumenti effettivamente realizzati. I confini tra arte e scienza, e in genere le barriere tra discipline, non erano né rigidi né limitanti: Poliziano annotava Euclide, Boccaccio seguiva Andalò del Nero, Chaucer scriveva di astrolabi.

Non dobbiamo dimenticare che Andalò di Negro era genovese: per Genova, come per Livorno, le vie del mare erano fondamentali e quindi lo studio dell'astronomia, utile appunto alla navigazione, era già in epoca medievale assai diffuso. Livorno nel Seicento ebbe una forte crescita, grazie anche alla presenza e alle iniziative di Sir Robert Dudley, ingegnere navale inglese, figlio del conte di Leicester, trasferitosi in Toscana al servizio del Granduca, soprintendente delle fortificazioni e dell'arsenale di Livorno, Pisa e Portoferraio. Dudley morì nel 1649 e lasciò al Granduca la sua strumentaria, astrolabi e quadranti, compassi e regoli da usarsi soprattutto in navigazione, molti ideati dallo stesso Dudley e costruiti in Inghilterra dai suoi artefici di fiducia. Non è da escludere che studi futuri trovino un qualche rapporto tra la presenza del prezioso manoscritto di Andalò nella biblioteca livornese e questo personaggio che con gli strumenti aveva grande dimestichezza e possedeva una biblioteca personale ricca di numerosi manoscritti e testi a stampa.

Vorrei infine sottolineare l'importanza di questa edizione. Grande merito va al Comune di Livorno, che ha impegnato risorse non indifferenti per attuarla e ha creduto non in un'operazione genericamente culturale, ma in una vera e propria riappropriazione per la città di una testimonianza scientifica che le appartiene da secoli. L'importanza è poi, a mio parere, rafforzata dall'eccellente lavoro dei curatori, che hanno trascritto, tradotto e introdotto il testo. L'introduzione illustra la vita e le opere di Andalò, e contestualizza il trattato alla luce di analoghe opere diffuse all'epoca e delle questioni che si dibattevano, proponendo un viaggio attraverso la cultura scientifica e tecnica che, nonostante il «pregiudizio storiografico di lungo corso, che alla scienza antica ascrive la strutturale incapacità di elaborare una efficace tecnologia», si afferma anche grazie a realizzazioni tecniche, come l'astrolabio, frutto di grande sapienza e conoscenza sia tecnica che scientifica. Le note all'edizione informano sulle vicende del manoscritto, sugli equivoci e le errate attribuzioni, sulle date che suggeriscono termini di riferimento e sulle differenze con l'incunabolo del 1475. Il manoscritto fu presentato nel 1929 alla Prima Esposizione Nazionale di Storia della Scienza, organizzata a Firenze grazie alla intensa attività del Gruppo per la Tutela del patrimonio scientifico nazionale, nato sempre a Firenze nel 1923 per cercare di arrestare la perdita di strumenti e reperti scientifici trascurati e destinati inesorabilmente alla sparizione. Le testimonianze della cultura scientifica e tecnica del passato erano infatti scarsamente considerate o addirittura giudicate di nessun valore: cartelle cliniche, archivi di ospedali e industrie, reperti fossili, minerali e erbari scomparivano da scuole e enti pubblici e privati, mentre gli strumenti scientifici, superati e ormai incomprensibili, venivano riutilizzati, o, come si suol dire, cannibalizzati, per riparare altri strumenti più moderni, oppure gettati e distrutti. L'esposizione mise in luce la presenza ancora, in Italia, nonostante tutto, di un imponente patrimonio: da allora cominciò, tra alti e bassi, la cura per il materiale storico scientifico, nacque il Museo di Storia della Scienza

a Firenze (1930) e, negli anni Cinquanta, quello della Scienza e Tecnica di Milano. Eppure ancora oggi, per quel pregiudizio già ricordato, non solo i beni scientifici, ma anche i testi e i documenti sono a rischio. Proprio per questo l'edizione del trattato di Andalò conferma l'importanza di riportare alla luce e all'attenzione di un pubblico vasto un documento tecnico, scritto in lingua «sciatta e ripetitiva», ma non per questo da dimenticare o trascurare, e offre un contributo di rilievo alla valorizzazione della cultura scientifica.

M. M.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, edited by W. Hanegraaff, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden-Boston, Brill, 2005, 2 voll., xxx-586 pp.

SULLA particolare accezione con la quale i lemmi *gnosis* e *esotericism* intervengono in quest'opera è utile far riferimento alle indicazioni contenute nell'introduzione di W. Hanegraaff. Quello di *gnosis* viene inteso come un «umbrella concept», atto a ricoprire tutte le forme nelle quali si è storicamente espressa la ricerca di una «salvific esoteric knowledge» (p. viii). Così intesa, la gnosi trova una espressione del tutto parziale e 'reificata' nell'antico gnosticismo (termine introdotto con significato peggiorativo da Henry More), inteso come membro di una coppia oppozizionale che abbia il secondo termine nella Chiesa cristiana. Essa si espri me in verità in una molteplicità di temi e di autori, presenti in Occidente in ambiente cristiano, ebraico ed islamico; nasce sul terreno religioso, ma comporta rapporti multipli con la filosofia naturale, la cosmologia, la scienza. Interviene qui il lemma *esotericism*, a indicare il complesso insieme di relazioni, incontri e scambi, tra la gnosi così intesa e i diversi campi del sapere, del quale rischiano di non dare pienamente conto né lo schema semplice della contrapposizione fra scienza e religione, né la connessa categoria della secolarizzazione. Uno degli elementi che compongono il quadro esaminato è, naturalmente, la tradizione ermetica. Gli influenti studi di F. A. Yates hanno avuto il merito di iscrivere l'ermetismo (sul quale con molto anticipo avevano attirato l'attenzione P. O. Kristeller, e, qui non citato, E. Garin) nell'agenda degli studiosi di tutto il mondo. Il loro limite sta, a giudizio di Hanegraaff, nell'aver presentato la tradizione ermetica «as a coherent and quasi autonomous counterculture based upon magic and leading to science» (p. ix), anziché come un aspetto di un più comprensivo orientamento, che investe simultaneamente i terreni della religione, della filosofia e della scienza. Si tratta ora non di dar conto di una controcultura ermetica, in conflitto con l'establishment dei teologi, dei razionalisti e degli scienziati, bensì di fornire un profilo, storicamente accurato, dell'*esotericism* come dimensione tradizionalmente sottostimata della storia religiosa e culturale dell'Occidente.

Il progetto del *Dictionary* appare volto a riscrivere molte pagine di storia delle idee, senza organizzarle in rapporto a collaudate coppie oppostamente contrarie, del tipo magia/scienza, tradizione ermetica/rivoluzione scientifica, superstizione/illuminismo. Si tratta di un programma di indubbio interesse, e non solo per gli studiosi di storia delle religioni, cui si indirizza in primo luogo. Da una parte, infatti, anche gli storici della scienza hanno rinunciato a negare la presenza di temi ‘esoterici’ nelle prospettive di molti scienziati; e si sono moltiplicati i riferimenti a motivi come il baule di Newton, carico di pagine tanto poco scientifiche, da restare a lungo inesplorate. Dall’altra parte, questa mescolanza di temi ha continuato ad essere letta sulla base del presupposto più o meno tacito che quegli autori fossero moderni quando facevano scienza, e arcaici quando si occupavano di apocalissi, numerologia, cabalismo, astrologia; che questo complesso di motivi altro non fosse che una sopravvivenza di un lontano passato; che dunque sia possibile rintracciare, se non nell’esperienza di ogni singolo studioso, certo nella storia del pensiero umano, un percorso orientato verso il meglio, fatto passare, con formula riassuntiva, dalla magia alla scienza. Il tentativo che qui si presenta è al contrario quello di trattare esoterismo e essoterismo non come opposti volti ad escludersi a vicenda, ma come distinti; e la loro coesistenza come fonte di reciproche stimolazioni e ibridazioni. Merita dunque di essere esaminato con attenzione e vagliato, anche nella sua portata euristica, a partire dalle fitte pagine di quest’opera.

O. P. F.

*

LA RISTAMPA ANASTATICA DELL’EDIZIONE GARINIANA DELLE OPERE DI GIOVANNI PICO: UNA PRESENTAZIONE ALL’ACCADEMIA DEI LINCEI

PER iniziativa del Centro Internazionale di cultura Giovanni Pico della Mirandola, in collaborazione con l’editore Nino Aragno, il giorno martedì 23 novembre 2004, nella sala dell’Accademia Nazionale dei Lincei di Roma, è stata presentata la ristampa della celebre edizione di Eugenio Garin che raccoglie gli scritti pressoché completi di Pico della Mirandola. L’edizione, qui ristampata in tre volumi, risaliva agli anni Quaranta ed era diventata ormai introvabile presso lo stesso mercato antiquario, oltre a essere di non sempre facile reperimento nelle biblioteche. Al termine del saluto del Presidente dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Tullio Gregory ha inaugurato la serie di interventi dedicati alla presentazione dei volumi, ricordando l’opera infaticabile di Eugenio Garin e l’importanza fondamentale dell’edizione delle opere di Pico nell’ambito degli studi sul Rinascimento, in particolare dell’*Oratio de hominis dignitate*, vero e proprio manifesto dell’Umanesimo. Alla figura di Eugenio Garin è stato interamente dedicato anche l’intervento di Cesare Vasoli, il quale sulla scorta della propria conoscenza personale e scientifica dell’illustre studioso ha tracciato un profilo vivissimo e commosso del maestro, perfettamente

adeguato alla sua concreta azione umana e culturale. Partendo dagli anni della formazione liceale, ricordandone le primissime letture filosofiche e letterarie (la *Repubblica* di Platone e i romanzieri russi), quindi i moralisti inglesi (Butler), Hobbes e le *Passioni* di Descartes, che costituiscono un'altra delle linee fondamentali delle sue future ricerche, Vasoli ha tratteggiato le grandi tematiche sulle quali si è sviluppata la successiva ricerca storiografica di Garin, incentrata certamente sul rapporto tra Medioevo e Rinascimento, ma che con uguale ampiezza ha trattato del cartesianesimo, dell'Illuminismo e soprattutto della filosofia italiana moderna e contemporanea, in particolare con gli studi su Antonio Gramsci. Sono questi gli anni dell'insegnamento prima presso il liceo Cannizzaro di Palermo, poi a Firenze, ove nel 1935 occupò la cattedra di Filosofia teoretica, e quindi alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Ma fu soprattutto l'opera di Pico della Mirandola, come ha infine ricordato Vasoli, a illuminare e spronare l'intera produzione di Garin, sino a delineare gli orientamenti metodologici del suo lavoro, secondo le parole dello stesso studioso: «Studiare un autore significava leggerlo in quanto ci aveva lasciato: leggerne ogni pagina, ogni frammento, fino a farne risultare ogni sfumatura di significato, ogni tensione interna, ogni minima variazione di tono, ogni eco di lettura, di conversazioni, di polemiche, di contrasti». Più decisamente di carattere filologico gli interventi conclusivi di Franco Bacchelli e di Marco Bertozzi, curatori della nuova edizione stampata per i tipi di Aragno; entrambi hanno dedicato particolare attenzione alle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Bacchelli ha voluto fornire notizie interessanti sulla genesi dell'opera e sulla prima stampa di essa, riferendo particolari e precisazioni che Garin non ebbe tempo e agio di inserire né nel suo libro su Pico – completato nei primi mesi del 1934 ma pubblicato alla fine di ottobre del 1937 – né nella prefazione da lui premessa al primo volume dell'opera, mentre Bertozzi si è soffermato sull'importanza del lavoro di trascrizione dell'opera da parte del nipote Gian Francesco, il cui carteggio e la cui impresa meritano certamente maggiore considerazione da parte degli studiosi del pensiero del Rinascimento.

T. P.

*

(Le recensioni sono di Elide Casali, Mara Miniati,
Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deßorm.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cilenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cilenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>

<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>
<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>

- BDD *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
- BDFI *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
- BDI *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2^a rist. 1985.
- BOEUC *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. *Oeuvres italiennes*, édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: i. *Chandelier*, introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; ii. *Le souper des Cendres*, préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; iii. *De la cause, du principe et de l'un*, introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; iv. *De l'infini, de l'univers et des mondes*, introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; v. *Expulsion de la bête triomphante*, introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; vi. *Cabale du cheval pégaséen*, préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; vii. *Des fureurs héroïques*, introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. *Oeuvres complètes*, iii. *Documents*, i. *Le procès*, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
- BOI *Opere italiane*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
- BOL *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891,

BOM	3 voll. in 8 parti: I,I (Neapoli, 1879), I,II (Neapoli, 1884), I,III (Florentiae, 1889), I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
BOMNE	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
BPA	<i>Opere mnemotecniche</i> , t. I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004.
BSP	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BUI	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
MMI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
OIB	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Utet, Torino 2002, 2 voll.

Documenti

Documenti della vita di Giordano Bruno, a cura di V. Spampanato, Firenze, 1933.

FIRPO, Processo

L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Roma, 1993.

SALVESTRINI, Bibliografia

V. SALVESTRINI, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.

SPAMPANATO, Vita

V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

★

TOMMASO CAMPANELLA

Afor. pol.

Aforismi politici, a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.

Antiveneti

Antiveneti, a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.

Apologia

Apologia pro Galileo, Francofurti, 1622, in *Opera latina*, I, pp. 475-532.

Apologia 2001

Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée, texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.

- Art. proph.* *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
- Astrol.* *Astrologicorum libri vii*, Francofurti, 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
- Ateismo* *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
- Ath. triumph.* *Atheismus triumphatus*, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis, 1636, pp. 1-252.
- Città del Sole* *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
- Discorsi ai principi* *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispanici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
- Epilogo* *Epilogo Magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, 1927.
- Lettere 2* *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
- Medic.* *Medicinalium libri vii*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
- Phil. rat.* *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
- Phil. realis* *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Phil. sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.

Poesie	<i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
Praedest.	<i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus...</i> , Parisiis, 1636, pp. 64-326.
Prodromus	<i>Prodromus philosophiae instauranda</i> , Francofurti, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86.
Quaestiones	<i>Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis 1637.
Reminiscentur	<i>Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae</i> , a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo <i>Per la conversione degli Ebrei</i>); ivi, 1960 (l. IV, con il titolo <i>Legazioni ai Maomettani</i>).
Scritti lett.	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella</i> , I: <i>Scritti letterari</i> , a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
Senso delle cose	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
Sens. rer. 1620	<i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Opera latina</i> , I, pp. 87-473).
Sens. rer. 1637	<i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637.
Syntagma	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampinato, Milano, 1927.
Theologia	<i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
Tommaso Campanella	<i>Tommaso Campanella</i> , testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.
AMABILE, Castelli	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli</i> , in <i>Roma e in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.
AMABILE, Congiura	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll.
FIRPO, Bibliografia	L. FIRPO, <i>Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella</i> , Torino, 1940.
FIRPO, Processi	L. FIRPO, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Roma, 1998.
FIRPO, Ricerche	L. FIRPO, <i>Ricerche campanelliane</i> , Firenze, 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2005)

AIX-EN-PROVENCE
Bibliothèque Méjanes
Ms. 1218, **1** 104

CARPENTRAS
Bibliothèque Inguimbertine
Ms. 640, **1** 104

CITTÀ DEL VATICANO
Biblioteca Apostolica Vaticana
Barb. Lat. 904, **2** 639
Chigi P. VII. 13, **2** 516
Urb. Lat. 1180, **1** 118
Vat. Lat. 2742, **2** 353, 354, 356
Vat. Lat. 3027, **1** 118
Vat. Lat. 3377, **2** 358
Vat. Lat. 5388, **2** 360

Vat. Lat. 7928, **2** 352
Vat. Lat. 9064, **2** 514

NAPOLI
Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III»
Ms. IX. G. 17, **1** 226

PARIGI
Bibliothèque Nationale de France
Coll. Dupuy 837, **2** 434
Ms. Fr. 5681, **1** 57
Ms. Ital. 2172, **2** 434

VENEZIA
Biblioteca Marciana
Ms. Z.Gr. 338, **1** 119

INDICE DELL'ANNATA XI (2005)

ATTI DEL CONVEGNO: LE PAROLE DEL FUTURO. PROFEZIA E POESIA NELL'ETÀ MODERNA

<i>Premessa</i>	2, 343
EUGENIO CANONE, <i>Ispirati da quale dio? Bruno e l'espressione della sapienza</i>	2, 389
ANNA CERBO, <i>Forme di poesia profetica tra Cinquecento e Seicento</i>	2, 451
GERMANA ERNST, « <i>Redeunt Saturnia regna</i> ». Profezia e poesia in Tommaso Campanella	2, 429
GUIDO GIGLIONI, <i>Voci della Sibilla e voci della natura: divinazione oracolare in Girolamo Cardano</i>	2, 365
LUIGI GUERRINI, <i>Scienza, poesia e profezia nell'opera di Federico Cesi</i>	2, 469
ARMANDO MAGGI, <i>Flesh, Privation, and Apocalypticism in Fulke Greville's Caelica</i>	2, 411
DAVID MARSHALL, <i>Prophecy and Poetry in Vico's Scienza Nuova: towards the Manifold Quality of Time</i>	2, 519
MARGHERITA PALUMBO, <i>La fortuna degli Oracula Sibyllina nel Seicento</i>	2, 493
DAVID RIJSER, <i>Fedra and the Phaedrus. The Poet Raphael and the Poetic Program for the Stanza della Segnatura</i>	2, 345
INGRID D. ROWLAND, <i>Poetry and Prophecy in the Encyclopedic System of Athanasius Kircher</i>	2, 509
LEEN SPRUIT, <i>Profezia e spiritualismo: i Collegianti nel Seicento olandese</i>	2, 481

STUDI

BARBARA AMATO, <i>Aspetti dell'antiaristotelismo bruniano nel Camoeracensis acrotismus</i>	1, 143
ELISABETH BLUM, « <i>Qua Giordano parla per volgare</i> »: Bruno's choice of vernacular language, as a clue to a heterodox cultural background	1, 167
THOMAS LEINKAUF, <i>Metaphysische Grundlagen in Brunos De gl'eroici furori</i>	1, 191
MICHELE MIELE, <i>Le certezze anticopernicane di Paolo Minerva e le loro radici</i>	1, 207
CESARE VASOLI, <i>Ricordi per un Maestro</i>	1, 11

HIC LABOR**NOTE**

LORENZO BIANCHI, <i>Naudé e la Renaissance des lettres</i>	1, 53
MASSIMO BIANCHI, <i>Componenti mistiche del concetto paracelsiano di esperienza?</i>	1, 61
PAUL RICHARD BLUM, <i>La vera storia dell'amor platonico</i>	1, 67
EUGENIO CANONE, <i>La cappella dello Spaccio: due cieli in uno</i>	1, 29
GIUSEPPE CIVATI, <i>Wittenberg, addio: Bruno, la perennis sophia e lo strano caso del mostro lerneo</i>	2, 553
GERMANA ERNST, <i>Ma il compasso era proprio di Corfù?</i>	1, 77
GUIDO GIGLIONI, <i>Musicus puer. A note on Cardano's household and the dangers of music</i>	1, 83
DELFINA GIOVANNOZZI, <i>Metamorfosi animali: tra praestigium e ars catoptrica</i>	1, 89
MIGUEL A. GRANADA, <i>Apuntes sobre Bruno y Boecio</i>	1, 95
MICHEL-PIERRE LERNER, <i>Un recueil d'Oeuvres de Campanella dans la bibliothèque de Peiresc</i>	1, 101
ARMANDO MAGGI, <i>L'autocommento di Celso Cittadini alle Rime platoniche (1585)</i>	1, 111
JOHN MONFASANI, <i>Niccolò Perotti's Date of Birth and His Preface to De Generibus Metrorum</i>	1, 117
GIANNI PAGANINI, <i>Maometto, Mosè e Cristo furono «syderei legislatores»? Henry More contro Pomponazzi, Cardano e Vanini</i>	1, 123
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>Della vanità delle scienze. Note di lettura</i>	1, 127
LEEN SPRUIT, <i>Ancora su Bruno, Beeckman e Balthasar van der Veen</i>	1, 135
DAGMAR VON WILLE, <i>Le ceneri di un melodramma: Giordano Bruno nell'ottica di Leopold Schefer</i>	2, 565

RECENSIONI

MATTHIAS BLOCH, BURCKARD MOJISICH (Hg.), <i>Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)</i> (D. von Wille)	1, 243
MICHELE CAMEROTA, <i>Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma</i> (L. Guerrini)	2, 583
ANTONIO CLERICUZIO, <i>La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton</i> (M. Camerota)	2, 589

INDICE DELL'ANNATA XI (2005)	679
GIROLAMO FRACASTORO, <i>Navagero. Della Poetica</i> (M. Sgarbi)	2, 592
LUIGI GUERRINI, <i>Ricerche su Galileo e il primo Seicento</i> (M.-P. Lerner)	1, 248
HIRO HIRAI, <i>Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance. De Marsile Ficin à Pierre Gassendi</i> (A. Clericuzio)	2, 594
JUSTUS LIPSIUS, <i>Politica. Six books of political instructions</i>, edited, with translation and introduction, by J. Waszink (T. Provvidera)	1, 250
PIETRO POMPONAZZI, <i>Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione</i>, a cura di Vittoria Perrone Compagni (L. Bianchi)	2, 586
ANDREA SUGGI, <i>Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin</i> (G. Paganini)	2, 598
A proposito di un epistolario tardo-rinascimentale. Andreas Duthit Sbardellati nella storia d'Europa (M. Valente)	1, 237
Due recenti traduzioni inglesi di scritti di Bruno (F. La Nave)	1, 241
Figli di un Galileo minore: Le Mecaniche e il Discorso delle comete (A. Rossi)	2, 579
GIOSTRA	1, 255
	2, 602
 SCHEDE BIBLIOGRAFICHE	
(testi e traduzioni di Giordano Bruno e Tommaso Campagna)	2, 621
 NOTIZIE	
FRÈDÉRIC GABRIEL, <i>Naudé en ses mondes: une édition critique</i>	1, 277
 CRONACHE	
Bruniana & campanelliana. Indice generale 1995-2004 (a cura di G. Landolfi Petrone)	1, 285
Il convegno della Fondazione Firpo in onore di Cesare Vasoli (T. Katinis, S. Plastina)	1, 281
Il convegno internazionale di Torino sulla fortuna di Machiavelli in Europa (E. Fabbri, T. Katinis)	2, 625
 SPHAERA	
GIUSEPPE BEZZA, <i>Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce</i> (O. Pompeo Faracovi)	2, 659

GERMANA ERNST, <i>Aspetti celesti e profezia politica. Sul Prognosticon di Arquato</i>	2, 635
DAVID JUSTE, <i>La bibliothèque astrologique de Franz Cumont à l'Academie Belgica (Rome). Catalogue des livres précieux</i>	2, 647
ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Eugenio Garin, storico dell'astrologia</i>	2, 631
ANDALÒ DI NEGRO, <i>Trattato sull'Astrolabio</i> , a cura di P. E. Fornaciari e O. Pompeo Faracovi (M. Miniati)	2, 663
Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, ed. by W. Hanegraaf, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach (O. Pompeo Faracovi)	2, 666
Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento, a cura di O. Pompeo Faracovi (E. Casali)	2, 661
La ristampa anastatica dell'edizione gariniana delle Opere di Giovanni Pico: una presentazione all'Accademia dei Lincei (T. Provvidera)	2, 667
ABBREVIAZIONI E SIGLE	2, 669
INDICE DEI MANOSCRITTI (2005)	2, 675
INDICE DELL'ANNATA XI (2005)	2, 677

Questo fascicolo è stato chiuso il 20 ottobre 2005.

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- *Titolo* dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, IV, Berlino-New York, de Gruyter, 2000^s, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-14 e 155-168.

Storia di Venezia, V, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. XI-XIV e 23-68.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgolette:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- *Titolo* dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- *Titolo* ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il *Titolo* va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002², pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Juliis, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgolette:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- *Titolo* dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette ‘a caporale’, non preceduto da ‘in’ in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da ‘a cura di’, in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione ‘a cura di’, in tondo minuscolo, l’uno dopo l’altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione ‘e’;
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l’abbreviazione ‘s.’, in tondo minuscuso;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da ‘a.’ e/o da ‘vol.’, in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con ‘p.’ o ‘pp.’, in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ‘:’, seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli ètti in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», xxxi, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I ‘sogni sepolti’: Antonia Pozzi*, «Esperienze letterarie», a. xiv, vol. xii, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni, «Bibliografia»*, s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. v-xii e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

*

Nel caso di bibliografie realizzate nello ‘stile anglosassone’, identiche per volumi e periodici, al cognome dell’autore, in maiuscolo/maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l’anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l’anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell’autore, separati dalla virgola, e all’anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue ‘=’ e l’intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell’opera si utilizzerà, a mo’ di richiamo di nota, la citazione del cognome dell’autore seguito dall’anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l’intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l’uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo ‘stile anglosassone’:

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

*

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie' di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello 'stile anglosassone'. Nelle altre tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'AA. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da 'et alii' o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTE; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ecc.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscoletti, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da ', cit.', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, cit., p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, cit., p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine. Scritti 1922-1925*, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difformi dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata	<i>art. cit.</i> , <i>artt. citt.</i> = articolo citato, articoli citati (c.vi perché sostituiscono anche il titolo)
a.a. = anno accademico	
A., AA. = autore, -i (m.lo/m.tto)	
a.C. = avanti Cristo	autogr. = autografo, -i
ad es. = ad esempio	°C = grado Centigrado
ad v. = <i>ad vocem</i> (c.vo)	ca = circa (senza punto basso)
an. = anonimo	cap., capp. = capitolo, -i
anast. = anastatico	cfr. = confronta
app. = appendice	cit., citt. = citato, -i
art., artt. = articolo, -i	cl. = classe

cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)	<i>op. cit.</i> , <i>opp. citt.</i> = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
cod., codd. = codice, -i	
col., coll. = colonna, -e	p., pp. = pagina, -e
cpv. = capoverso	par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
c.vo = corsivo (tip.)	<i>passim</i> = <i>passim</i> (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
d.C. = dopo Cristo	<i>r</i> = <i>recto</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
ecc. = eccetera	rist. = ristampa
ed., edd. = edizione, -i	s. = serie
es., ess. = esempio, -i	s.a. = senza anno di stampa
<i>et alii</i> = <i>et alii</i> (per esteso; c.vo)	s.d. = senza data
F = grado Farenheit	s.e. = senza indicazione di editore
f., ff. = foglio, -i	s.l. = senza luogo
f.t. = fuori testo	s.l.m. = sul livello del mare
facsim. = facsimile	s.n.t. = senza note tipografiche
fasc. = fascicolo	s.t. = senza indicazione di tipografo
Fig., Figg. = figura, -e (m.lo/m.tto)	sec., secc. = secolo, -i
lett. = lettera, -e	sez. = sezione
loc. cit. = località citata	sg., sgg. = seguente, -i
m.lo = maiuscolo (tip.)	suppl. = supplemento
m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)	<i>supra</i> = sopra
m.tto = maiuscoletto (tip.)	t., tt. = tomo, -i
misc. = miscellanea	t.do = tondo (tip.)
ms., mss. = manoscritto, -i	TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
n.n. = non numerato	TAV., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
n., nn. = numero, -i	tip. = tipografico
N.d.A. = nota dell'autore	tit., titt. = titolo, -i
N.d.C. = nota del curatore	trad. = traduzione
N.d.E. = nota dell'editore	<i>v</i> = <i>verso</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
N.d.R. = nota del redattore	v., vv. = verso, -i
N.d.T. = nota del traduttore	vedi = vedi (per esteso)
nota = nota (per esteso)	vol., voll. = volume, -i
n.s. = nuova serie	
n.t. = nel testo	
op., opp. = opera, -e	

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., Aa. = author, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)	f., ff. = following, -s
A.D. = <i>anno Domini</i> (m.tto, <i>small caps</i>)	lett. = letter
an. = anonymous	misc. = miscellaneous
anast. = anastatic	ms., mss. = manuscript, -s
app. = appendix	n.n. = not numbered
art., artt. = article, -s	n., nn./no., nos. = number, -s
autogr. = autograph	n.s. = new series
B.C. = before Christ (m.tto, <i>small caps</i>)	p., pp. = page, -s
cm, m, km, gr, kg = centimetre, ecc. (senza punto basso, <i>without full stop</i>)	Pl., Pls. = plate, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)
cod., codd. = codex, -es	<i>r</i> = <i>recto</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)
ed. = edition	s. = series
facsim. = facsimile	suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s	vs = <i>versus</i> (senza punto basso, <i>without full stop</i>)
tit. = title	

v = *verso* (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*) vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo / maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centratute, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo / maiuscoletto spaziato, alto / basso corsivo e tondo –) è la seguente:

1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. 1. *ISTITUTI EDITORIALI*

1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTA E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette ‘a caporale’: per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;
- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all’interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ‘ ’);
- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunkzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie’ di pagina e non alla fine dell’articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull’asse centrale propria della ‘tipografia classica’ e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d’una, affiancate una all’altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell’ultima riga della nota prece-

dente (lasciando in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E EADEM

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa ‘ivi’ (in tondo alto/basso); si usa ‘*ibidem*’ (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione ‘IDEML (maschile) o ‘EADEM’ (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnaldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnaldo Mondadori, 1996.

IDEML, *L'umorismo*, Milano, Arnaldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thé, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere

corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*, *équipe*, *media* (mezzi di comunicazione), *passim*, *revival*, *sex-appeal*, *sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 pixels; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 pixels.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti fonts sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoleto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo / maiuscoleto e maiuscoleto devono essere equilibratamente spaziati.

Le opere da noi edite sono composte nei caratteri *Dante Monotype* relativamente ai periodici pubblicati dagli 'Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali', *Ehrhardt Monotype* relativamente alle collane pubblicate dagli 'Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali', *Van Dijk Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalla 'Giardini Editori e Stampatori in Pisa', *Fournier Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalle 'Edizioni dell'Ateneo · Roma' e *Imprint Monotype* relativamente alle collane pubblicate dal 'Gruppo Editoriale Internazionale'.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoleto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA

*

Maggio 2006

(CZ2 / FG3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- i. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- ii. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- iii. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Uomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- iv. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENESIS, 1].
- v. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENESIS, 2].
- vi. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- vii. *Letture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- viii. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- ix. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- x. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- xi. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- xii. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENESIS, 3].
- xiii. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- xiv. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- xv. *Encyclopedie bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- xvi. *The Alchemy of Extremis. The Laboratory of the Eroici furori di Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, in preparazione [STUDI, 8].
- xvii. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, in preparazione [TESTI, 4].



EDIZIONI DELL'ATENEO

ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

Diretta da Francesco Russo

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli

e diretta da Marco Maria Olivetti

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal

Rivista diretta da Paolo Cristofolini

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadriennale

dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

PHILOSOPHIA ANTIQVA

An International Journal

Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci

e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE LEON BATTISTA ALBERTI
ALBERTIANA

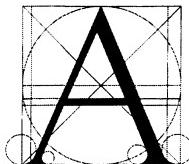
con il patrocinio dell' • sous le patronage de l' • under the patronage of
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Comitato di redazione

J. Bartuschat • M. Carpo • A.G. Cassani • P. Guérin • C. Nativel • P. Roman • P. Vescovo

Coordinamento editoriale

FRANCESCO FURLAN



Volume VIII, 2005

In memoriam: Daniel Arasse (1944-2003) par M. BROCK

LISTE DES PUBLICATIONS DE DANIEL ARASSE

Saggi e Studi • Études • Articles

E. KNOBLOCH, *Géométrie pratique, géométrie savante* • A.G. CASSANI, *Et flores quidem negligitis: saxa admirabimur? Sul conflitto natura-architettura in L.B. Alberti* • I. MASTROROSA, *Rusticitas e urbanitas in L.B. Alberti: La tradizione classica* • M. BROCK, *La phobie du «tumulte» dans le De pictura*

Miscellanea

G. GORNI, *Esame di coscienza di un filologo alla luce delle Rime di L.B. Alberti* • A. SCALA, *Le Intercinali dell'Alberti e i Dialoghi di G. Rorario: geometrie parallele*

Documenti & Note • Notes & Documents

M. BERT, *Alberti et Pline: L'éloge de la peinture* • H. HONNACKER, *Il caso curioso del carmen in persona auctoris di Baptista Siculus nella princeps del De re ædificatoria*

Recensioni • Recensions • Reviews

Riassunti • Résumés • Summaries

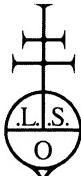
Indices: codicum mss. • Alberti operum • Nominum, C. Giaon curantè

ABBONAMENTO • ABONNEMENT • SUBSCRIPTION

2005: Italia e Francia/*Italie et France*: € 45,00 • (Altri paesi/Other countries: € 54,00)

CASA EDITRICE
Casella postale 66 • 50100 Firenze
E-MAIL: periodici@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI
P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy
INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

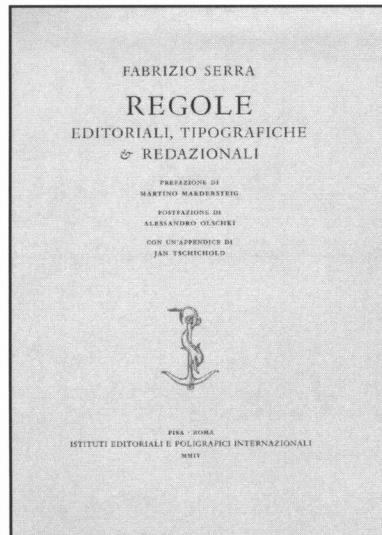
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] OGGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidatesi nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale traranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®



Accademia
editoriale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista visita il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1125-3819
ISSN ELETTRONICO 1724-0441